ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

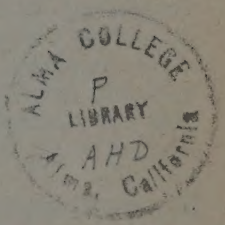
ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE
1954



Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, Ve
1955

45109

v.21
1954

MARIUS VICTORINUS ET ALCUIN

I

Le *de fide sanctae et individuae trinitatis*

Vers la fin de sa vie, sans doute aux environs de 802, retiré au monastère de Saint Martin de Tours, Alcuin écrit le « de fide sanctae et individuae trinitatis »[1]. Cet ouvrage n'est pas seulement une étude théologique du problème trinitaire, c'est aussi un commentaire de toute la profession de foi, notamment des derniers articles concernant la résurrection des morts, le jugement, la béatitude éternelle. La dédicace adressée à Charlemagne résume bien l'intention du livre : les règles de la dialectique sont nécessaires à la théologie ; saint Augustin a bien montré que les questions très profondes que pose le dogme de la Trinité ne peuvent être résolues que « par la subtilité des catégories »[2]. Les historiens de la philosophie et de la théologie s'accordent à reconnaître que par cette intention clairement exprimée, Alcuin est à l'origine de la méthode scolastique[3]. En effet, toutes proportions gardées, l'allure et le contenu du *de fide* en font une petite somme théologique.

Toutefois, l'application de la dialectique aux problèmes théologiques n'est dans ce livre qu'une intention. Alcuin s'est contenté de coudre habilement des textes de saint Augustin pour donner l'impression d'une

(1) *P. L.*, 101, col. 11-58.

(2) *P. L.*, 101, col. 12 : necnon ut convincerem eos qui minus utile existimabant vestram nobilissimam intentionem dialecticae disciplinae discere velle rationes, quas beatus Augustinus in libris de Sancta Trinitate apprime necessarias esse putavit dum profundissimas de Sancta Trinitate quaestiones, non nisi categoriarum subtilitate explanari posse probavit.

(3) Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, Fribourg, 1909, I, p. 195 : « die Art und Weise Alkuins den Glaubensinhalt dialektisch zu entwickeln und sein Anlauf zu einer Systematik der Offenbarungslehre lassen sein Buch « de Trinitate » als eine bedeutsame Vorbereitung und Anbahnung der scholastischen Methode erscheinen ». François Picavet, *Esquisse d'une histoire ... des philosophies médiévales*, Paris, 1907, p. 127 : « Alcuin est le père de la scolastique en France et le premier auteur de la philosophie qui à travers le Moyen-Age, la Renaissance et les temps modernes s'est développée en Occident jusqu'à Kant, Fichte, Schelling, Hegel ».

doctrine théologique cohérente. « Malgré les appels à la dialectique et la justification de cette méthode dès le début, conformément aux idées de Boèce, l'œuvre est en grande partie, un tissu de phrases transcrites textuellement d'Augustin »[1]. Ainsi la réalisation d'Alcuin ne correspond guère à son intention. Mais une telle constatation ne doit pas autoriser un jugement méprisant sur l'œuvre d'Alcuin ou celle de ses contemporains qui, tous, sont plus ou moins des compilateurs. Compilation ne veut pas dire absence de pensée. C'est bien plutôt un mode de pensée, le plus humble peut-être, mais précieux dans les périodes où la tâche la plus urgente de l'esprit consiste à ne pas se laisser déraciner. Il y a au contraire une grandeur émouvante dans cet effort d'Alcuin pour se hausser à nouveau vers les sommets atteints par Augustin et Boèce. Comme un blessé qui reprend connaissance, répète les derniers mots prononcés avant l'évanouissement, ainsi la conscience occidentale qui renaît sous Charlemagne n'est capable encore que de balbutier les phrases même d'Augustin. Le prologue du *de fide* adressé à Charlemagne fait plus encore : il invite les théologiens à continuer l'œuvre d'Augustin, c'est-à-dire à ne pas hésiter devant l'immense tâche d'élucider le dogme grâce aux ressources de la logique aristotélicienne. Ce n'est pas seulement la lettre, c'est l'esprit d'Augustin qui renaît.

II

Victorinus dans le *de fide* d'Alcuin.

Mais saint Augustin est-il seul à fournir à Alcuin, la plus grande partie de son texte, et l'esprit qui l'anime? Il est intéressant à bien des points de vue que Marius Victorinus, celui qu'Harnack appelait l'« Augustin avant Augustin »[2] tienne, dans le *de fide* d'Alcuin, une place assez importante, mais anonyme, à côté de l'évêque d'Hippone. Si en effet, le premier livre du *de fide* semble inspiré entièrement d'Augustin dont il reproduit fidèlement la doctrine et le texte concernant la différence entre substance et relation dans la Trinité, il n'en va pas de même du second. Après un prologue consacré à la nécessité de purifier le regard de l'âme pour connaître Dieu, Alcuin étudie un certain nombre de questions concernant Dieu lui-même en utilisant d'une manière très servile, le texte même de Victorinus[3].

Alcuin, *de fide* livre II	Marius Victorinus, *ad Cand.*
c. 1	c. 12 p. 24, 21.
Eorum igitur quae sunt vel fuerunt vel futura sunt *causa* est deus *et horum dator* et creator.	et his *causa* est (sc. deus).

(1) J. de Ghellinck, *La littérature latine du Moyen-Age*, Paris, 1939, I, p. 149.

(2) A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Fribourg, 1890, III, p. 31.

(3) Nous citons la lettre de Victorinus *ad Candidum* d'après l'édition de J. Wöhrer, dans *Jahresbericht des Privat-Gymnasiums der Zisterzienser zu Wilhering*, Wilhering,

Et non est dicere[1] *haec esse ipsum quibus ut essent dedit* nec alicui creaturae partem suae substantiae dedit et cum ipse sit immutabilis mutabilia sine sui mutabilitate creavit. Ideo in illo hymno laudabili quem peracta caena mystica coram discipulis suis in laudem patris, deus filius decantavit, non dixit de fidelibus suis : ut unum sint nobiscum sed : « ut unum sint in nobis » (Ioh. 17, 21) quia diversa substantia est creatoris et creaturae. Nec etiam dixit : ego et ipsi unum quamvis per id quod ecclesiae caput est et corpus eius Ecclesia possit dicere : ego et ipsi, non unum sed unus quia caput et corpus unus est Christus sed divinitatem suam consubstantialem Patri ostendens dum ait : « ut sint unum sicut et nos unum sumus ». 2 (Ioh. 17, 21). Vult ergo esse suos unum sed in ipso quia in se ipsis non possunt, dissociati ab invicem per diversas voluntates. *Cum enim sit* sancta trinitas *unus et solus deus*, in substantia solus, in personis tria quaedam, *cum multa voluit esse, non illud esse*[2] ea *voluit* esse quod ille ipse est, dum ea quae *voluit* esse originem habent, illi siquidem sine origine est esse. et *horum dator* et pater.

Et non est dicere haec esse ipsum quibus ut essent dedit.

Cum sit enim unus et solus, etsi *multa esse voluit, non illum ipsum* unum, sed illud quod est unum esse, hoc voluit multa esse.

Alcuin utilise un passage de Victorinus assez difficile. Victorinus se pose cette question : à quel rang des êtres placer Dieu ? Et sa réponse est la suivante. Dieu est cause des êtres. Parce qu'il est leur cause, on ne peut dire qu'il y ait identité entre Dieu et les êtres à qui il a donné l'être. Autrement dit, ce n'est pas son être que Dieu donne aux êtres. Il est Un et Seul : ils sont multiples. Dieu a voulu que soit le Multiple ; mais il n'a pas voulu que le Multiple soit ce qu'il est, c'est-à-dire l'Un pur, mais c'est l'Un-Être qui est le Multiple. La distinction entre l'Un pur : *illum ipsum unum* et l'Un-Être, *illud quod est unum esse* s'inscrit dans la tradition des commentaires du Parménide.[3] Dans la perspective de la théologie chré-

1904. L'édition critique des ouvrages théologiques de Marius Victorinus à laquelle nous travaillons avec le P. Paul Henry doit paraître prochainement au Corpus de Vienne. Pour l'*adversus Arium*, nous donnons le texte critique tel que nous l'avons établi en vue de cette édition, mais avec la référence à la Patrologie de Migne. Nous citons Alcuin d'après la Patrologie de Migne, mais nous avons pris la peine de vérifier le texte sur deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale, tous deux du IX^e^ siècle et nous signalerons en note les menus détails que cette collation nous a révélés.

(1) Les manuscrits de Paris, Fonds Latin 2341 et 2849 portent *dicere*, comme le texte de Victorinus.

(2) *esse* manque dans l'édition d'Alcuin, *P. L.*, 101, col. 24 c 9.

(3) On trouve une trace de ces spéculations sur le Parménide dans des textes comme celui de Modératus de Gadès (I^er^ siècle ap. J.-C.) cité par Porphyre dans son traité de la Matière et distinguant l'Un au-dessus de tout être et l'Un qui est l'être absolument être (Simplicius, *In Physic.* I, p. 230, 34-231, 5). Sur ce sujet, voir l'article d'E. R. Dodds, *Class. Quarterly* XXII, 1928, p. 136-139. Nous reviendrons sur ces problèmes dans notre thèse de doctorat : « Thèmes et vocabulaire de Marius Victorinus ».

tienne, le Fils correspond à l'Un-Être et apparaît ainsi comme origine immédiate du Multiple.

Alcuin laisse tomber la deuxième partie du passage de Victorinus : l'Un-Être est l'Un-Multiple, et se contente de reprendre l'affirmation sur l'altérité entre l'être de Dieu et l'être des choses. C'est, d'ailleurs, le thème général du livre II qui tend à montrer l'opposition entre créateur et créature. Il est intéressant de voir comment les deux phrases de Victorinus qui sont liées dans le texte de Victorinus sont séparées chez Alcuin par un développement inspiré du texte de saint Jean 17, 21 : « ut unum sint in nobis ». C'est le mot *unum* qui a frappé Alcuin. Bien que lui-même ne cite pas le texte de Victorinus de manière à présenter Dieu comme *Unum*, mais comme *Esse*, puisqu'il omet les mots *illum ipsum unum*, le mot *unum* reste dans son subconscient et évoque pour lui le passage de saint Jean sur l'unité des croyants. Les croyants ne sont pas un *avec* Dieu, mais un *en* Dieu, c'est-à-dire que leur unité n'est pas celle de Dieu, mais lui est analogue. Ce commentaire sur saint Jean est selon toute vraisemblance emprunté à saint Augustin. Le texte de Victorinus et le commentaire de saint Jean sont habilement enchâssés dans un unique développement sur la différence infranchissable entre l'être divin et l'être créé.

Alcuin, *de fide*, livre II c. 2	Mar. Vict., *ad Cand.* c. 13, p. 25, 15
Deum supra omnem exsistentiam, supra omnem vitam, supra omnem intellegentiam, credimus esse et ille est summa exsistentia, summa intellegentia, summa vita a quo omnis vita, omnis intellegentia, et omnis exsistentia. *Dei enim idem ipsum est et potentia et substantia et divinitas et haec omnia unum et hoc unum simplex.*	Necessario... deum dicemus *supra omnem exsistentiam, supra omnem vitam, supra omnem* cognoscentiam. (Augustin, Solil. I 1, 3 deus sapientia in quo et a quo et per quem sapiunt quae sapiunt omnia. Deus vera et summa vita in quo et a quo et per quem vivunt quae vere summeque vivunt omnia). adv. Ar. I 9 (P. L. 8, 1045 b 11-13) *dei enim idem ipsum*[1] *est et potentia et substantia et divinitas et actio; omnia enim unum et unum simplex.*

Le travail de marqueterie auquel se livre Alcuin le conduit ici à enchâsser dans son court chapitre sur la transcendance de Dieu, deux phrases de Victorinus tirées toutes deux de contextes extrêmement différents, et des expressions de style augustinien qui rappellent assez nettement les Soliloques. La citation de Victorinus et l'idée même de consacrer un second chapitre à la transcendance de Dieu peuvent avoir été inspirés à Alcuin par la lecture du contexte de la lettre de Victorinus à Candidus.

(1) Le manuscrit (unique, mais excellent) de l'*adversus Arium, Berolinensis* Phillipps 1684 porte la leçon *idem ipsum* que le texte d'Alcuin confirme.

Il suffisait à Alcuin de parcourir des yeux quelques lignes pour trouver l'énumération *supra omnem exsistentiam*, *supra omnem vitam*, *supra omnem cognoscentiam* qui convenaient parfaitement au but général de son second livre : montrer la différence entre créateur et créature. Ces formules de Victorinus évoquent ensuite dans l'esprit d'Alcuin celles d'Augustin, qui présentent Dieu comme possédant éminemment les perfections de l'être créé, dont il est la source. *Summus*, adjectif augustinien, est très peu employé par Victorinus.

Ce qui est plus curieux, c'est l'utilisation d'une phrase tirée, non plus de la lettre de Victorinus à Candidus, mais du premier livre *adversus Arium*, pour compléter ce chapitre. La phrase : *Dei enim idem ipsum...* etc. signifie chez Victorinus que, si l'on admet entre Père et Fils une égalité de puissance, il y aura également entre eux, égalité de substance, car en Dieu, puissance, substance, divinité, acte sont identiques. Alcuin a donc sorti la phrase de Victorinus de son contexte, d'une manière très arbitraire. Mais à nouveau, le contexte de Victorinus agit sur la pensée d'Alcuin. Ce contexte parle d'égalité et commente le passage où saint Paul, dans l'épître aux Philippiens, parle de l'égalité entre Père et Fils. Aussi le troisième chapitre d'Alcuin a-t-il pour titre : « Quod melius sit de deo aequalia dicere quam similia ». Et l'essentiel du contenu de ce chapitre est encore emprunté à Victorinus, mais cette fois tiré de l'*adversus Arium*, livre I.

ALCUIN, *de fide*, livre II c. 3	VICTOR. *adv. Arium.* livre I c. 22 (P. L., 8, 1055 d 2)
De dei filio doctor egregius beatus Paulus apostolus dicit : cum esset in forma dei, non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo (Phil. 2, 6). Proinde melius esse videtur aequalitatem de divinis dicere personis quam similitudinem quamquam utrumque inveniatur ; quia *una* quaelibet *substantia, secundum quod substantia est, non est alia ut sit similis ad aliam,* nec enim in sancta trinitate substantia substantiae similis est sed una et ipsa eadem substantia est patris et filii et spiritus sancti.	non enim dixit « similis deo » quod non significat substantiam...
... (Abraham et Isaac sont de substance semblable, mais antérieur et postérieur)... Addunt quoque dialectici quod *omne simile receptibile* possit *esse dissimilitudinis* sicut duo homines quamvis similis sint substantiae, dissimiles tamen possunt esse moribus, ideo non possunt recte per omnia aequales dici et sunt duae substantiae in eis divisae, unusquisque in sua substantia plenus homo. In patre vero et filio et spiritu sancto non est similis substantia sed una aequalis per omnia et ideo	*substantia enim, secundum quod substantia est, non est alia ut sit similis ad aliam ;* eadem enim est in duobus et non est similis sed ipsa... Praeterea simile quod in alteritate est aut in eadem, divisa in duas partes, substantia, aut in alia ? Quo enim receptibile est dissimile esse hoc receptibile est similem esse. Substantia autem, secundum quod substantia est, non recipit similem esse aut dissimilem ; iuxta quod autem receptibilis est qualitatis similis aut dissimilis dicitur, in potentia sua vel exsistentia manente substantia vel eadem vel diversa. Quid autem vero illa substantia
	c. 23 (P. L. 8, 1056 d 9-1057 a 12)

ὁμοούσιον id est unius substantiae, *non* ὁμοιούσιον id est similis substantiae sicut haeretici voluerunt.

vel dei vel τοῦ λόγου? Numquid *receptibilis* est *dissimilitudinis* ut dicatur *similis esse?* Sed si impossibile, nec similis ergo. *Non* igitur ὁμοιούσιον.

Alcuin utilise donc l'argumentation de Victorinus contre les homéousiens. Cette argumentation s'appuie sur Philipp. 2, 5 : « non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo ». Comment parler de substance semblable entre le Père et le Fils comme le veulent les homéousiens si saint Paul ne parle pas de similitude, mais d'égalité. On trouve une trace du texte scripturaire de Victorinus dans le titre du chapitre d'Alcuin : « Quod melius sit de deo *aequalia* dicere quam *similia* ». Ces neutres pluriels proviennent du texte de l'épître aux Philippiens employé par Victorinus : non rapinam arbitratus est *aequalia* esse[1]. Si saint Paul n'a pas parlé de similitude, ajoute Victorinus, c'est que la notion de substance semblable est contradictoire. Deux substances ne peuvent être qu'identiques ou différentes. Identiques, elles sont consubstantielles et non semblables. Différentes, elles peuvent être semblables, mais dans l'ordre de la qualité, et dans ce cas, elles sont susceptibles aussi bien de ressemblance que de dissemblance. Or être susceptible de dissemblance est impossible à Dieu. Alcuin a bien compris le début de l'argumentation : la ressemblance suppose l'altérité et est de l'ordre de la qualité. Mais il utilise mal la deuxième partie : ce qui est susceptible de ressemblance est susceptible de dissemblance. Il en conclut que la similitude n'est jamais totale : deux hommes, semblables en substance, peuvent être de mœurs différentes et ne sont donc pas parfaitement égaux. Victorinus rejette justement toute similitude de substance et n'a nullement l'intention de prouver que toute ressemblance est toujours imparfaite entre deux êtres. Pour Victorinus c'est la ressemblance en soi qui est imparfaite, parce qu'elle est la corrélatif de la dissemblance incompatible avec Dieu. Alcuin comprend l'égalité comme une parfaite ressemblance. Victorinus considère l'égalité comme substantielle, la ressemblance comme qualitative. Si Alcuin ne comprend pas très bien le texte, par ailleurs difficile de Victorinus, il en reconnaît du moins la valeur logique : « addunt dialectici ». L'argumentation de Victorinus repose en effet sur le texte des Catégories d'Aristote 11 a 15 : « *semblable* ou *dissemblable* se dit uniquement des qualités. Une chose n'est semblable à une autre pour rien d'autre que ce par quoi elle est qualifiée ». Ici Alcuin peut être heureux : la dialectique est mise au service de la théologie.

Les chapitres suivants, 4-12 du livre II, du *de fide* d'Alcuin continuent l'exposé de la transcendance de Dieu par rapport au créé. Alcuin aban-

(1) Sur cette traduction littérale d'ἴσα θέῳ, cf. P. Henry, art. *Kénose*, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, p. 115.

donne temporairement son guide. Mais il le retrouve au chapitre 13 qui s'intitule : « quod unum opus sit patris et filii ».

Alcuin, *de fide*, livre II c. 13	Marius Victorinus, *ad Cand.* c. 17, p. 28, 19.
Operatur enim pater per filium per quem fecit omnia *et semper operatur* sicut dictum est : omnia per ipsum facta sunt (Ioh. 1, 3). Item : pater meus usque modo operatur et ego operor (Ioh. 5, 17), non diversitatem operis designans quia unum opus est patris et filii sed personarum proprietatem ostendens. *Ipsa* itaque operatio dei, id est sanctae trinitatis, *voluntas* est dei et voluntas dei *simplex* est et semper *in requie beatitudinis* nec *aliud* est deo operari, *aliud* velle sed idem illi velle et operari quia voluntas dei effectiva est *potentia* nec deo *aliud* est *esse*, *aliud* velle sed unum atque idem et hoc totum *simplex*, totum unitas, totum trinitas, totum ὁμοούσιον,	*Operatur* ergo deus *per* λόγον *et semper operatur.* Λόγος igitur *activa potentia*...
	c. 22, p. 31, 11. *ipsa* autem actio, *ipsa voluntas. Simplex* enim omne ibi. (c. 21, p. 30, 22 in *requie* positam *beatitudinem*) c. 19, p. 29, 15 sed quoniam esse ipsum quod est moveri et intellegere, hoc est agere, primum est potentia et constitutiva *potentia*... non enim *aliud* ibi *esse, aliud* operari. *Simplex* enim illud unum, et unum et solum semper.
quia esse quod substantiale est, unum est in patre et filio et spiritui sancto et horum *una actio* est, sicut una voluntas. *Fuerunt enim*[1] *omnia* ab aeterno *in deo; operatione* autem *id est virtute dei qui est filius, apparuerunt omnia et facta sunt* sicut voluit et quando voluit et quomodo voluit qui fecit omnia sed non ille factus per quem facta sunt omnia. Natus est ergo filius dei, ex aeterno aeternus, de deo deus, de lumine lumen sicut saepissime diximus et semper dicemus.	c. 23, p. 31, 22. *quia esse quod substantiale est, unum* utrique est et una *actio.* c. 25, p. 32, 21 *fuerunt enim omnia in deo.* Eorum enim quae sunt, semen λόγος est, λόγος autem in deo. *Operatione, id est virtute dei qui est filius apparuerunt omnia et facta sunt.*

Victorinus voulait montrer la consubstantialité du Père et du Fils par la notion d'intériorité réciproque de l'être et de l'agir. Le Fils, acte et volonté de Dieu, ne faisait qu'un avec la substance du Père, parce que la substance est acte, et l'acte est substance. La notion de Logos était donc ici décisive. Influencé par Augustin, Alcuin comprend le texte de Victorinus comme s'il s'agissait de l'unité des opérations divines *ad extra*[2]. Alors que Victorinus veut montrer que la substance et l'acte sont à la fois un seul acte et un seul être, c'est-à-dire sont consubstantiels, Alcuin comprend donc qu'il n'y a qu'une seule opération et une seule volonté trinitaire. Mais il ne s'aperçoit pas en citant *operatione id est virtute dei qui est filius* qu'il contredit sa propre interprétation, puisque Victorinus dans cette phrase identifie explicitement le Christ à l'acte de

(1) *Paris.* 2849 : *autem.*

(2) Par exemple, Augustin. *Enchiridion* XII 38 : neque enim separabilia sunt opera trinitatis.

Dieu. En dehors de l'utilisation textuelle, il y a dans tout ce passage d'Alcuin une parenté de style avec Victorinus.

Le titre du chapitre suivant : « Omnia per ipsum facta esse, ipsum vero natum non factum » est lui-même un souvenir des lignes de Victorinus qui viennent d'être utilisées dans le chapitre précédent, cf. c. 22, p. 31, 15 *quod quidem effecit omnia, ipsum vero natum.*

ALCUIN, *de fide*, livre II
c. 14

In principio fecit deus caelum et terram (Gen. 1, 1) id est *in Christo fecit deus*, qui est *filius dei* qui est *verbum dei* qui est virtus et sapientia dei sicut dicitur in Psalmo : Omnia in sapientia fecisti (Psalm. 103, 24) sed ipse, id est[1] filius, *ante omnia* semper est et semper deus et semper in deo. *Idcirco* ὁμοούσιον *pater et filius.* In eo vero quod filius dicitur et est, genitus est, non factus, quamvis apostolus dixisset : qui factus est sapientia nobis a deo (I Cor. 1, 30), *non quod factus sit*, in substantia sua, *ut esset sed effectus* est ut *dominus* esset omnium quae facta sunt dum fuerunt quibus dominus esset...

Natus est ergo Christus, non factus. Ubicumque ergo dicitur : quoniam factus est, post primam *generationem dicitur quae* ex aeterno est et *una est et sancta et ineffabilis.* Legitur *in actibus apostolorum : certissime igitur* sciat *domus Israel* quia hunc *Christum deus fecit quem* vos suspendistis in cruce (Act. 2, 36).
Et apostolus : *qui factus est* ex *muliere* (Gal. 4, 4). Et evangelista : verbum caro factum est (Ioh. 1, 14). *Ista omnia non in eius exsistentiam* vel substantiam *sed in actus et in ministrationem eius potentiae atque virtutis dicuntur.*

VICT. *ad Cand.*
c. 27, p. 34, 6-20.

Non necessarium est confiteri si *verbum* dei fecit omnia, primum esse verbum et dei generationem esse verbum, universale verbum, omnimodis perfectum verbum, quod nos et prophetae et evangelistae et apostoli et λόγον nominamus *et filium?* Moyses sic dicit : *In principio fecit deus caelum et terram* (Gen. 1, 1)... sive in capitulo, sive in principio, *in Christo fecit deus...* Primus igitur Christus ; *ante* enim *omnem* creaturam fuit... *Idcirco* ὁμοούσιον et *pater et filius.*
c. 29, p. 35, 11 Similiter et cum dicitur quoniam factus est Christus non quo vere factus sit, sed cum unus sit et in omnibus sit et omnes in ipso, idcirco dicitur : omnibus omnia factus est, *non quod factus sit ut esset sed quod effectus sit ad ita esse. Siquidem non* dicitur : filius factus est sed *factus est* nobis *dominus.*

Natus est ergo Christus, non factus. Ubicumque ergo dicitur : quoniam factus est, post primum ubi fuit generatio *dicitur :* effectus est. Sic et : *de muliere factus est* (Gal. 4, 4). Et *in actibus apostolorum : certissime igitur* cognoscat *domus Israel* quoniam istum *Christum deus fecit quem* in crucem tulistis (Act. 2, 36). *Ista omnia post generationem quae una est et sancta et ineffabilis, ista omnia dicuntur, non in eius exsistentiam sed in actus et ministrationem eius potentiae atque virtutis.*

(1) *Paris.* 2849 et 2341 : *id est.*

Alcuin suit ici très servilement les chapitres 27 et 29 de l'*ad Candidum*. Le sens du chapitre 27 est axé sur l'identification de *in principio* et *in Christo*. Si Dieu a créé « dans le Principe », c'est-à-dire « dans le Christ », il n'a pas créé le Christ. Cet argument dirigé contre les Ariens qui prétendaient trouver dans l'Écriture l'expression : *deus fecit Christum* est parfaitement compris et employé par Alcuin. De même, il reproduit purement et simplement l'explication donnée par Victorinus aux textes allégués par les Ariens et dans lesquels le mot « faire » est employé pour exprimer le rapport du Père au Fils. Alcuin omet pourtant la précision logique intéressante apportée par Victorinus. Dieu ne fait pas le Christ dans son être mais dans telle ou telle qualité ; par exemple il le fait Seigneur ou Christ. Cela aurait pourtant éclairé la fin du texte, dans laquelle Victorinus dit que toutes ces expressions bibliques se rapportent à l'acte et à l'économie *(ministratio)* et se disent *post generationem*, c'est-à-dire qu'elles supposent la substance et sont de l'ordre de l'accident. « Les accidents, dit l'Isagoge de Porphyre, sont engendrés postérieurement et viennent de l'extérieur »[1]. La solution de Victorinus à l'objection arienne consiste donc à distinguer l'ordre théologique et l'ordre économique.

Le livre II se termine, et le livre III se développe entièrement sans que l'on retrouve trace d'autres utilisations du texte de Victorinus. Il faut dire que le livre III du *de fide* est consacré en grande partie à un problème étranger à la pensée de Victorinus, celui des deux natures dans le Christ.

Pourtant les dernières pages de l'ouvrage nous ramènent à Victorinus. L'ouvrage d'Alcuin se termine par une double conclusion : une profession de foi[2], un hymne à la Trinité. Le texte de la profession de foi du *de fide* d'Alcuin n'a pas de rapport avec celui de la profession de foi qui termine l'*adversus Arium* livre I (c. 47) de Marius Victorinus. Mais la toute dernière phrase est absolument identique : « Gratia et pax a deo patre et filio Iesu Christo Domino nostro sic[3] ista confitenti in omnia saecula saeculorum ». Quant à l'hymne qui suit, c'est un résumé et un remaniement des trois hymnes à la Trinité qui se trouvent placés dans le manuscrit et les éditions de Victorinus, à la fin des quatre livres *adversus Arium*. Une comparaison entre les deux textes serait assez longue, peut-être un peu fastidieuse[4]. Pour le moment, il faut surtout retenir la volonté d'Alcuin d'imiter Victorinus en plaçant après son œuvre dogmatique une œuvre poétique à la gloire de la Trinité.

(1) Dans la traduction de Victorinus, ap. Boèce, *in Isag.* ed. prima, II, 29, éd. Schepps-Brandt, p. 129, 5 : accidentia vero postnativa (= ὑστερογενῆ, post generationem) sunt, id est a foris venientia.

(2) *P. L.*, 101, col. 54-58. L'ordre entre profession de foi et hymnes est interverti selon les manuscrits. Par exemple, *Paris.* 2849 : 1° Hymne *Adesto ;* 2° profession de foi se terminant par la formule : *gratia vobis et pax...* Au contraire *Paris.* 2341 : 1° Formule *gratia vobis et pax...* ; 2° profession de foi ; 3° Hymne *Miserere.*

(3) Nous corrigeons *sit* en *sic* d'après *Paris.* 2849 et 2341 et d'après Victorinus.

(4) Elle suppose une étude d'ensemble de l'histoire des hymnes de Victorinus.

III

Victorinus dans l'*adversus Elipandum*

L'*adversus Elipandum* d'Alcuin est légèrement antérieur à son de *fide sanctae et individuae Trinitatis*. Il fut composé vers 799 contre l'évêque espagnol Elipand, métropolitain de Tolède qui avec Félix d'Urgel rééditait l'adoptianisme en prétendant lutter contre le monophysisme. Cette œuvre fait une place très grande aux citations, cette fois, explicites des docteurs de l'Église. Nous y trouvons deux citations de Victorinus, cette fois, textuelles, l'une de l'*ad Candidum*, l'autre du premier livre *adversus Arium*[1].

« Necnon his praefatis patribus, praecipuus rhetor Victorinus valde similia suis innoxuit disputationibus, qui de tulliana schola ad bella processit ecclesiastica, tam fortis fidei defensor factus quam clarus inter rhetores habebatur. Scripsit enim in libro catholicae fidei primo de Christo ita : *Nos*, inquit, *esse nobis patrem deum? Et maxime. Qua de causa et iuxta quid? Quoniam*[2] *Deus caritate praedestinavit nos in adoptionem per Christum* (Eph. 1, 5). *Numquid et Christum per adoptionem filium deus habet? Nullus ausus est dicere.* Et in sequentibus : *Dei igitur filius Christus filii et nos ; sed nos per adoptionem, nos per Iesum Christum, nos ut filii dispersi. Num et Christus sic filius? Natura igitur Iesus filius, nos per*[3] *adoptionem filii. Quod natura sit*[4] *filius et ipse dicit saepe : Pater gratias tibi ago quod me audisti* (Ioh. 11, 41). *Et Pater salva me ex ista hora* (Ioh. 12, 27) ».

Ces deux textes, s'ils conviennent effectivement à la controverse adoptianiste, ne sont pas très caractéristiques de Victorinus. L'introduction que leur ménage Alcuin montre du moins comment il se représentait la personnalité de Victorinus. Il n'est pas pour lui un Père de l'Église, mais il est quand même un *fortis fidei defensor*.

IV

La tradition manuscrite de Victorinus et les problèmes littéraires posés par l'*adversus Arium*

Alcuin, par l'utilisation qu'il a faite de l'œuvre de Victorinus, peut nous apporter certains éléments capables d'éclairer le problème littéraire de Victorinus.

(1) *Adversus Elipandum* IV 9, col. 292-293 = 1° *ad Cand.* c. 2, p. 15, 14-17. — 2° adv Ar. I, 10, 1045 d.

(2) Le manuscrit *Paris.* 5577 de l'*adversus Elipandum* porte bien *quoniam* que la Patrologie Latine omet, et qui se trouve dans Victorinus, ms. et éditions.

(3) Victorinus, ms. et éditions : *adoptione.*

(4) Victorinus, ms. et éditions a omis *sit.*

Nous pouvons en effet établir le tableau suivant des emprunts d'Alcuin à l'œuvre de Victorinus. On verra tout de suite qu'ils sont assez localisés.

Ordre des œuvres de Victorinus, tel qu'il se présente dans les éditions depuis Galland (1772).	Références à l'œuvre d'Alcuin
1. Candidi Ariani liber de generatione divina ad Marium Victorinum rhetorem.....	Aucune allusion
2. Victorini liber de generatione divini verbi *ad Candidum Arianum.*	
c. 2.....	adv. Elipandum IV 9
c. 12.....	de fide II 1
c. 13.....	de fide II 2
c. 17.....	de fide II 13
c. 19.....	de fide II 13
c. 21.....	de fide II 13
c. 22.....	de fide II 13
c. 23.....	de fide II 13
c. 25.....	de fide II 13
c. 27.....	de fide II 14
c. 29.....	de fide II 14
3. Candidi Ariani Epistola ad Marium Victorinum Rhetorem.....	aucune allusion
4. Victorini adversus Arium liber primus.	
c. 9.....	de fide II 2
c. 10.....	adv. Elipandum IV 9
c. 22.....	de fide II 3
c. 23.....	de fide II 3
c. 47 (formule finale : Gratia et pax).....	de fide, fin du livre III
c. 48-64.....	aucune allusion
5. liber secundus.	— —
6. liber tertius.	— —
7. liber quartus.	— —
8. de ὁμοούσιῳ recipiendo.	— —
9. Hymnes.....	Remaniement à la fin du *de fide*

Il apparaît nettement en ce tableau qu'Alcuin n'a utilisé que la lettre de Victorinus à Candidus, les chapitres 1 à 47 du premier livre *adversus Arium*, et les hymnes. Ce fait a sa signification dans le problème général posé par l'œuvre de Victorinus. Sans vouloir ni pouvoir exposer l'ensemble de ce problème, nous pouvons en indiquer l'essentiel en disant que deux « incidents » se sont produits dans la tradition manuscrite et ensuite, dans l'édition des œuvres chrétiennes de Victorinus. Le premier de ces incidents est la séparation survenue dans la tradition manuscrite entre les deux premiers ouvrages de notre énumération, et le reste de l'œuvre. C'est dire que le premier échange de lettres entre Candidus et Victorinus, entre le rhéteur de Rome et son adversaire arien s'est trouvé séparé, pour une raison que nous ne pouvons déterminer, du reste de l'œuvre[1]. Cet état

(1) J. Wöhrer, *Studien zu Marius Victorinus*, Wilhering 1905, p. 16 : « Die jetzt getrennt überlieferten zwei Abhandlungen Cand. I et I (c'est-à-dire nos numéros

de fait ne s'est terminé que très tardivement, c'est-à-dire que les premières éditions de Victorinus ont reproduit purement et simplement les unes, les manuscrits contenant les numéros 1 et 2 de notre énumération, les autres, le reste de l'œuvre[1]. Le premier retour à l'état primitif ne s'effectue que dans l'édition de Galland (1772). Nous disons bien : l'état primitif, car la volonté de Victorinus de lier indissolublement 1, 2, 3, 4 c'est-à-dire deux échanges successifs de lettres entre Candidus et lui-même est évidente. Il écrit au début de l'actuel premier livre *adversus Arium*, n° 4 de notre énumération générale : « Dans le premier livre (primo sermone) de cet ouvrage (huius operis) (= 1, lettre de Candidus à Victorinus), tu as développé et exposé des raisons beaucoup plus abondantes, et pour certaines beaucoup plus fortes aussi que celles de ceux-ci (= 3, lettres d'Arius et d'Eusèbe traduites par Candidus à la demande de Victorinus) ; et bien que ces raisonnements aient été réfutés comme il convenait (= 2, réponse de Victorinus à la première lettre de Candidus) pourtant j'ai voulu entendre ces arguments tirés de leurs lettres (= 3), afin que, en même temps que je triompherais de ces derniers (= 3 : Arius et Eusèbe dans Candidus), par une complète réfutation (= 4, réponse à Candidus devenue par la faute des éditeurs, l'adversus Arium liber primus), je triomphe aussi des tiens par la réfutation de ceux-là[2] ». Ce texte montre bien la volonté de Victorinus de faire de son échange de correspondance (1, 2, 3, 4) avec Candidus un seul *opus*. Cet *opus* a été dissocié par la tradition manuscrite. A quel moment ? Aucun manuscrit ne porte l'œuvre complète. Six manuscrits contiennent 1 et 2 seuls. Un manuscrit contient 3-4-5-6-7-8-9. Les plus anciens manuscrits sont du IXe-Xe siècles.

1 et 2) haben daher ursprünglich wohl den Anfang des einen Bandes einer alten Victorinus-Ausgabe gebildet, dessen einzigen Repräsentanten wir jetzt in A (= Berolinensis Philips 1684) zu sehen haben. Durch einen Zufall wurden die betreffenden Blätter, waren es nun ein oder zwei Quaternionen oder etwa auch lose Blätter, abgetrennt ».

(1) Voici la double tradition : 1° contenant seulement 1 et 2, Bambergensis Q. VI. 32 (IX-Xe siècle) ; Sangallensis 831 (XIe s.) ; Parisinus 7730 (XIe s.) ; Vindocinensis 127 (XIe s.) ; Berolinensis Philipps 1714 (XII-XIIIe s.) ; Tornacensis 74 (XIIe s.). Éditions : J. Ziegler, chez Ioh. Oporinum, Bâle, 1540 ; Ioh. Herold, *Orthodoxographa*, Bâle, 1555 ; J. Mabillon, *Vetera Analecta*, Paris, 1675, t. IV. 2° Contenant seulement 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 c'est-à-dire l'*adversus Arium* (titre forgé par Sicard) précédé d'une lettre de Candidus et suivi du de ὁμοούσιῳ recipiendo et des hymnes, un seul manuscrit, Berolinensis, Philipps 1684 (Xe s.). Éditions : J. Sicard, *Antidotum contra diversas haereses*, Bâle, 1528 ; J. Herold, *Haereseologia*, Bâle, 1556.

Première rencontre des deux traditions, André Galland, *Bibliotheca veterum patrum*, Venise, 1772, t. V. Voir la préface d'A. Galland reproduite dans *P. L.* 8,, col. 993-1000.

(2) *Adv. Arium* I 1 (*P. L.*, 8, 1039 b 13) : in primo sermone huius operis, et multa et fortiora quaedam etiam horum, o amice Candide, proposita atque tractata sunt abs te, quae quanquam ut oportuit dissoluta sunt, tamen idcirco ista ex eorum epistulis audire voluimus, ut dum haec omni refutatione convincimus, illa quoque ex istorum refutatione vincamus.

Alcuin est un témoin de la tradition manuscrite antérieure. Non seulement il cite et utilise des textes tirés à la fois de 2 et de 4 c'est-à-dire de la première et de la seconde réponse de Victorinus à Candidus, mais il donne un titre : *in libro catholicae fidei primo* pour désigner la première lettre à Candidus. Que Victorinus ait appelé son *opus*, *liber catholicae fidei*, cela est difficile à admettre en s'en tenant uniquement à Alcuin[1]. Le titre *de fide* était extrêmement répandu. C'est tout ce que l'on peut dire. Mais ce qui nous intéresse surtout, c'est la numérotation. La première réponse de Victorinus à Candidus est appelée par Alcuin *liber primus*, qui est l'équivalent du *primus sermo* dont parle Victorinus lui-même. Ainsi au temps d'Alcuin, l'*opus* de Victorinus n'était pas scindé. Le premier incident : dissociation de l'*opus* ne s'était pas encore produit.

Le second « incident » dont nous parlions est la conséquence du précédent. La seconde lettre de Candidus, dans laquelle se trouvaient traduites les lettres d'Arius et d'Eusèbe et la réponse de Victorinus, isolées des lettres précédentes, par la scission de l'*opus*, se sont trouvées être les premiers écrits du volume manuscrit contenant l'œuvre de Victorinus. Lors de la publication faite par Sicard en 1528, cet ensemble de traités est présenté comme un seul ouvrage auquel Sicard donne le nom d'*adversus Arium*. Il a pris l'allusion de saint Jérôme parlant de Victorinus : scripsit *adversus Arium* libros valde obscuros[2], pour un titre réel. Sicard est donc responsable d'un second incident qui est l'agglutination de l'*opus* constitué par l'échange de lettres avec Candidus (3, 4) et d'autres traités indépendants (5, 6, 7, 8) sous un seul titre et une seule numération : livres I, II, III, IV adversus Arium.

Pour résumer cette histoire, disons que les deux premiers éléments de l'*opus* composé par Victorinus partent à la dérive et que les deux derniers deviennent partie d'un tout artificiel[3] appelé *adversus Arium*.

Si Alcuin est un témoin de l'état primitif de la tradition manuscrite antérieure à la dissociation de l'*opus*, il est, semble-t-il, un témoin des limites de l'*opus* dont nous parlons. Il cite en effet à la fin de son *de fide*, la formule employée par Victorinus à la fin de sa profession de foi : Gratia et pax a deo patre et filio Iesu Christo Domino nostro sic ista confitenti in omnia saecula saeculorum. Cette formule se trouve à la fin du chapitre 47 de l'actuel livre premier *adversus Arium*. Voilà qui confirmerait les soupçons de plusieurs critiques concernant la coupure à établir après le chapitre

(1) Le problème des titres des œuvres de Victorinus est très complexe. La tradition manuscrite est très flottante sur ce point. Nulle part, en tout cas, elle ne justifie le nom donné par Sicard : *adversus Arium*. Sur la question des titres, cf. J. Wöhrer, *Studien zu Marius Victorinus*, p. 11-38.

(2) Hier., *de vir. ill.* 101.

(3) J. Wöhrer, *Studien zu Marius Victorinus*, p. 22 : « Ich glaube nun aber Gründe gefunden zu haben, die uns geradezu nötigen, II, III und IV (= les livres appelés actuellement II, III, IV adversus Arium) von I zu trennen ».

47 de l'*adversus Arium* livre I[1]. Tout laisse supposer un nouveau traité : le chapitre 48 a le style abrupt des débuts de traités philosophiques cher à Victorinus. Les chapitres qui suivent n'ont pas du tout le même ton que tout ce qui précédait.

Ce qui est assez curieux, c'est le fait qu'Alcuin ne paraît pas connaître l'œuvre de Victorinus comprise entre le chapitre 47 de l'*aversus Arium* livre I et les hymnes. Les numéros 5, 6, 7, 8 de notre énumération n'ont laissé aucune trace chez lui. N'aurait-il connu que l'*opus* (1, 2, 3, 4) c'est-à-dire l'échange de lettres avec Candidus réuni par les soins de Victorinus. Est-ce que par hasard, il n'y aurait pas eu de manuscrit contenant les *opera omnia* de Victorinus, mais seulement un manuscrit contenant l'*opus* et des manuscrits des traités isolés? Ceci est pure conjecture, mais qui vient naturellement à l'esprit si l'on réfléchit sur les limites de la connaissance de l'œuvre de Victorinus par Alcuin. Dans ce cas, le premier « incident » dont nous parlions serait survenu après un essai de réunion des *opera omnia* de Victorinus. Quoi qu'il en soit, le Victorinus d'Alcuin, c'est uniquement le Victorinus de la réponse à Candidus et de l'*adxersus Arium* I 1-47.

V

Le visage de Victorinus chez Alcuin

Voici la doctrine qu'Alcuin reçoit de Victorinus. Dieu est cause des êtres. Son être est différent de celui des êtres créés, c'est-à-dire que ce n'est pas son être propre qu'il communique aux créatures. Il est au-dessus de la substance, de la vie et de l'intelligence, parce qu'en lui tout est un, substance, divinité, puissance. Le Père et le Fils sont égaux, mais non semblables parce que la similitude suppose l'altérité et la dissemblance. L'activité du Père et du Fils est une seule activité, une seule opération *ad extra*. Enfin le Christ qui a fait toutes choses, est lui-même engendré, non pas d'une manière adoptive, mais réellement. Toutes les expressions bibliques qui semblent insinuer une création du Fils par le Père se rapportent à des déterminations postérieures à la substance même du Fils qui est engendrée et consubstantielle au Père.

(1) Le premier de ces critiques est Sicard lui-même qui écrit en 1528 dans une note de son édition : « Videtur hic nobis fuisse secundi libri elenchus. Nam paulo post, utetur ipse Victorinus testimonio repetito ex primo libro, ut ipse ait. Et eiusmodi sunt illa ut facile quivis indicare possit, sic esse totius libri summam a diligente aliquo lectore perstrictam. Nos tamen religio quaedam vetustissimi exemplaris mouit ne quid novaremus ; quod tamen videbamur nobis et excusate et recte facturi ». Le second est G. Koffmane, *de Mario Victorino philosopho christiano*, Breslau, 1880, p. 6 : « Qui in quatuor libros digessit Victorino invito digessit. Nam I 48 est aperta commissura ». Wöhrer, *Studien*, p. 18 ne se rallie pas à cette opinion et étend l'*opus* jusqu'à la fin du livre I adversus Arium. Personnellement, nous pensons avec Koffmane que l'*opus* se termine en I 47, et que les chapitres I 48-64 forment un traité à part.

Ainsi les textes qui ont frappé le plus fortement le lecteur du IXe siècle sont ceux qui se rapportent à la transcendance de Dieu, et ceux qui décrivent l'unité entre l'être et l'acte dans l'essence divine. Victorinus est compris par Alcuin beaucoup plus comme un théoricien de la nature divine que comme un théologien de la Trinité. Alcuin répète sans doute dans son hymne, l'essentiel de la doctrine trinitaire de Victorinus contenue dans les trois hymnes qu'il imite ; mais la doctrine des hymnes est quand même moins justifiée rationnellement, plus poétique que celle des traités. Alcuin n'utilise pas dans son *de fide* ce qu'il y a de plus essentiel et de plus original dans la pensée trinitaire de Victorinus.

Mais Victorinus est pour lui un modèle[1]. Enchâsser ses formules dans un traité, est un moyen sûr de faire savant. Terminer un traité par un hymne imité de lui, c'est donner la même impression de maturité dialectique et poétique. Si Alcuin par ses intentions est à l'origine de la méthode scolastique, il le doit pour beaucoup à Victorinus, et l'honneur en rejaillit sur le vieux rhéteur romain.

Pierre HADOT.

(1) Les œuvres de Victorinus, au moins de rhétorique et de logique se trouvaient à la bibliothèque d'York au VIIIe siècle, comme en témoigne le poème d'Alcuin, *Versus de sanctis Eboracensis ecclesiae, M. G., Poetae Latini,* Berlin, 1881, I, p. 204,15, 47 Quae Victorinus scripsere Boetius atque (cf. BECKER, *Catalogi bibliothecarum antiqui,* Bonn, 1885, p. 3 vers 1547). Alcuin les avait connus dès sa jeunesse.

LA CONCEPTION DE LA CONSCIENCE DE SOI CHEZ AVICENNE ET CHEZ ABU'L-BARAKAT AL-BAGHDADI

I

Cette étude traitera, dans sa première partie consacrée à la philosophie d'Avicenne, principalement de l'évidence de la conscience, de la démonstration de l'existence de l'âme qui s'y rattache, enfin des efforts d'Avicenne pour accorder les évidences qu'il a reconnues aux doctrines psychologiques de son temps. Ainsi, c'est une certaine conception de l'évidence qui, à mon sens, détermine pour une grande partie ces démarches de la pensée d'Avicenne. Il peut donc être utile de considérer tout d'abord cette conception.

Elle s'éclaircit dans une certaine mesure, et sans qu'il soit question par ailleurs, de la conscience, par quelques passages figurant dans un écrit inédit d'Avicenne : *fī mā laqarrara 'indahu fī ḥujaj al-muthbilīn li'l-māḍī mabda'an zamāniyyan, ṣur (l'opinion) qui s'est cristallisée chez lui en ce qui concerne les arguments de ceux qui affirment que le passé a eu un commencement dans le temps.*

Le début de cet écrit énumère et explicite douze catégories de *muqaddimāt*[1], terme qui peut signifier prémisses, données préalables ; il s'agit de jugements classifiés selon leur origine épistémologique : ils peuvent être des principes premiers, connus *a priori*, se fonder sur les perceptions des sens, sur l'expérience[2], sur le témoignage d'autrui, sur le *consensus* général ; être inspirés par la faculté estimative ; dériver par la voie d'un syllogisme spontané des connaissances immédiates[3]; enfin

(1) Cf. le passage parallèle figurant dans cet abrégé du *k. al-shifā'* *(Sufficientia)* qu'est le *k. al-najāt* (Le livre du salut), éd. du Caire, p. 94 ss.

(2) On trouvera dans l'*Appendice* la traduction du passage de cet écrit traitant de l'expérience, et qui me semble présenter un grand intérêt, ainsi que celles d'autres textes relatifs à ce sujet.

(3) Exemples : la pierre n'est pas animée ; et cette autre proposition : le tiers est plus grand que le quart.

être erronés[1]. Ce sont les premiers principes qui nous intéressent ici tout particulièrement. Avicenne en éclaire le caractère en les distinguant des opinions qui ont leur origine dans la faculté estimative et de celles reconnues comme valables par le *consensus* général[2]. Voici ce qu'il dit à propos de ces dernières[3] :

« Les [jugements préalables] garantis par le *consensus* général [et qui méritent véritablement] d'être désignés ainsi sont ceux qu'on reconnaît vrais parce qu'ils sont universellement acceptés. Il y en a qui sont absolus, tandis que d'autres sont relatifs. Pour ce qui est des absolus, ils sont reconnus comme vrais parce qu'ils sont [inculqués] par l'éducation et attestés par des témoignages multiples, et parce que les religions et les opinions s'accordent généralement pour les considérer comme vrais ; de sorte qu'ils semblent être les principes *a priori* de l'intellect. Et pourtant un homme dont les aptitudes naturelles ne seraient pas insuffisantes, et qui serait capable de subtiles distinctions, pourrait révoquer en doute [les opinions reconnues par le *consensus* général]. [Supposons, en effet] un homme de naturel sain qui se comporterait comme s'il était apparu tout d'un coup en ce bas monde, sans avoir eu avec autrui de rapports sociaux et de voisinage, et sans avoir connaissance des religions, des croyances doctrinales et des lois traditionnelles, et qui se mettrait à révoquer en doute, dans la mesure où cela lui serait possible [ces croyances et ces lois] ; [qui le ferait], par exemple, pour la proposition [acceptée] par nous, et d'après laquelle, la justice est un bien en soi, tandis que l'injustice et le mensonge sont en eux-mêmes des maux.

[Prenons maintenant le cas] où nous agirions dans notre âme de cette manière, et où nous appliquerions notre esprit [à examiner] — en assumant l'obligation de douter — [non seulement des jugements garantis par le *consensus* général], mais, en outre [de la proposition qui affirme] que le tout est plus grand que la partie. [Dans ces conditions], le doute nous serait possible à l'égard [des jugements] garantis par le *consensus* général. Nous pourrions, en effet, nous dire qu'il se peut que [l'injustice et le mensonge] soient considérés comme mauvais par les gens, sans l'être en eux-mêmes. Par contre nous ne pourrions d'aucune manière, révoquer en doute [la proposition] que le tout est plus grand que la partie. Or [l'opinon] que nous avons citée en exemple[4] est l'une des plus dignes de

(1) Les autres catégories de jugements qui figurent dans la liste avicennienne semblent pouvoir se rattacher, sans que leur caractère soit trop dénaturé, à l'une de celles dont il vient d'être question. Impossible dans le cadre de la présente étude d'étudier ce texte capital dans le détail.

(2) Ces opinions universellement reconnues ce sont les ἔνδοξα d'Aristote.

(3) La traduction de ce passage a été faite d'après deux manuscrits du British Museum : Or. 7473, fol. 114a-114b et Or. 16659, fol. 509.

(4) Il s'agit de l'opinion qui affirme que l'injustice et le mensonge sont en eux-mêmes des maux.

confiance et des mieux fondées parmi celles qui sont garanties par le *consensus* général ».

Ce texte relègue, comme le fait le *k.al-ishārāt wa'l-tanbīhāt*[1], les jugements moraux dans le domaine des propositions qui sont avalisées par le *consensus* général, moins sûr que l'évidence de la raison, qu'il ne présuppose pas nécessairement. Doctrine philosophique se dressant contre celle des *mutakallimūn* de tendance *mu'tazilite*[2], qui inclinent à considérer les valeurs morales comme immédiatement saisies par la raison[3]. Sur ce point Maïmonide n'aura pas une opinion différente de de celle d'Avicenne[4].

Dans le passage cité, cette doctrine illustre on ne peut mieux la théorie du doute méthodique recommandé par Avicenne, et qui est d'une portée bien plus restreinte que le doute cartésien.

En effet, seule la fréquente méconnaissance du caractère de la caution que présente le *consensus* général semble visée dans ce texte qui, du moins dans l'intention d'Avicenne, ne paraît pas devoir porter atteinte à la crédibilité[5] des opinions offrant d'autres garanties[6], par exemple, le

(1) Ed. Forget, p. 58 s. Sur le titre de cet ouvrage, v. *infra*.

(2) Dont la thèse dérive, sans doute, en dernier lieu, de la doctrine stoïcienne concernant la loi naturelle gravée dans les cœurs des hommes, et qui est considérée comme identique à la raison.

(3) Pour Saadia, penseur juif du x^e^ siècle fortement influencé par les mu'tazila, c'est le type même de la connaissance intellectuelle immédiate. — La position philosophique dont il vient d'être question et, plus particulièrement, le passage cité du *k. al-ishārāt*, ont été critiqués au xiv^e^ siècle par Ibn Taymiyya (v. *k. al-radd ' ala 'l mantiqiyyīn, Le livre de la réfutation des logiciens*, éd. Kutubi, Bombay, 1949, p. 420 s. En effet, ce théologien hanbalite, hostile aux *mu'tazila*, considère, lui aussi, que c'est la fonction de la raison de faire le départ entre le bien et le mal moraux (p. 429). L'opinion d'après laquelle ceux-ci peuvent (toujours ou seulement parfois ? Ibn Taymiyya ne précise pas) être discernés par cette faculté aurait, d'ailleurs, des partisans parmi les docteurs des quatre rites principaux de l'islam sunnite ; certains considéreraient que la thèse contraire ne remonterait pas au-delà de l'époque d'Ash'arī (p. 420 s.).

(4) V. *Le Guide des Égarés*, I, c. II, éd. Joel, p. 16 s. ; II, c. XXXIII, p. 256. Dans le premier de ces passages, Maïmonide explique que la connaissance du bien et du mal que son péché a valu à Adam, ne porte que sur des ἔνδοξα. Elle n'est pas le fait de la raison et n'a pas pour objet des intelligibles. Donc connaissance d'ordre inférieur. Ce qui fait qu'Adam n'a pas retiré de profit de sa transgression. Même interprétation de la connaissance du bien et du mal acquise par Adam chez Léon l'Hébreu, qui, sans aucun doute, se souvient du passage du *Guide* (v. *Dialoghi d'amore*, éd. C. Gebhardt, 3^e^ *Dialogue*, p. 88). Au xiv^e^ siècle, Calonymos b. Calonymos reproche à un commentateur de Maïmonide, Joseph Caspi, d'avoir considéré la connaissance en question comme étant d'ordre intellectuel et de l'avoir même attribuée à Dieu ; il la juge inférieure pour les mêmes raisons que Maïmonide (v. l'épître hébraïque adressée par Calonymos à Caspi, qui est intitulée *Teshubah, Réponse*, éd. Perles, pp. 12 s., et 17 s.).

(5) Qui n'est pas de l'ordre de l'évidence.

(6) D'ailleurs, la créance même qu'il faut ajouter aux opinions cautionnées par le *consensus* général n'est pas en cause, à condition qu'on ne prenne pas celles-ci pour des évidences.

témoignage des sens. Il s'agit simplement de montrer qu'il est faux de considérer que cette caution confère un caractère d'évidence aux croyances qu'elle avalise ; n'est évident que ce dont il est impossible de douter[1].

Or les principes premiers que conçoit la raison, ou en d'autres termes, les propositions *a priori*, sont dans ce cas[2]. Exemple, le seul cité par Avicenne, la proposition selon laquelle le tout est plus grand que la partie ; il s'agit ainsi d'une vérité qui, concernant la catégorie de la quantité, est l'une de celles qui fondent les mathématiques.

Une dernière remarque au sujet du texte cité : Avicenne y fait une allusion brève, et qu'on souhaiterait plus explicite, à la préparation qu'exige la pratique du doute méthodique. Car celle-ci suppose l'adoption, au préalable, d'une attitude mentale : celle d'un homme qui serait « apparu tout d'un coup dans ce bas monde sans avoir eu avec autrui de rapports sociaux et sans avoir aucune connaissance des religions, des croyances doctrinales et des lois traditionnelles ». Autrement dit : pour les besoins de la cause (car il ne s'agit pas de faire table rase de façon définitive), il faut s'astreindre à faire abstraction de toutes les notions

(1) Al-Ghazālī, peut-être influencé par Avicenne, a, en un sens, poussé le doute méthodique bien plus loin que celui-ci ; car il n'hésite pas à révoquer en doute les jugements *a priori* de la raison (Cf. *al-munqidh min al-ḍalāl*, Le préservatif de l'erreur, éd. J. Saliba et K. 'Ayad, Le Caire 1939, p. 73 s. Pour le doute méthodique de Ghazālī, cf. J. Teicher, *Spunti Cartesiani nella filosofia arabo-giudaica*, Giornale critico della filosofia italiana, XVI, p. 103 ss.).

(2) Ils ne sont pas les seuls dont on puisse le dire. Avicenne explique dans la suite du traité (ms. Br. Mus. Or. 7473, fol. 114b s. et ms. Br. Mus. Or. 16659, fol 509b s.) que, d'emblée, sans de complexes démarches de la pensée, il est aussi impossible de révoquer en doute les opinions, parfois fausses, qui relèvent de la spontanéité de la faculté estimative *(badīhat al-wahm)* qu'il est de le faire en ce qui concerne les premiers principes, toujours valables, qui ressortissent à la raison. Ainsi on ne peut douter, au premier abord, de l'opinion proposée par la spontanéité de l'estimative, et d'après laquelle il n'y a pas d'existant qui ne se trouve dans un lieu et une position locale. Pour qu'on le fasse, ou plutôt, pour qu'on reconnaisse l'inanité de cette opinion, il faut que la raison ait prouvé auparavant qu'il est des existants qui ne tombent pas sous les sens. En effet, celui qui, par la voie du raisonnement, est parvenu à cette dernière conclusion, est désormais capable d'admettre, malgré les suggestions de l'estimative, que ces existants ne se trouvent pas dans un lieu ni dans une position locale.

Cette thèse d'Avicenne, la distinction qu'il fait entre les certitudes de la raison et celles que semble proposer l'estimative ne pouvait, bien entendu, que l'empêcher, au cas où, par ailleurs, il en aurait eu la velléité — d'ériger l'évidence, si, du moins, on la définit comme ce dont il est impossible de douter, en critère du vrai. Pour le faire, il aurait dû, d'ailleurs bouleverser de fond en comble, son système philosophique, dont une grande partie s'effondre lorsque Abu'l-Barakāt al-Baghdādī supprime cette distinction.

Notons cependant, qu'Avicenne est d'avis que, sur certains points, il y a accord entre la raison et la spontanéité de l'estimative. Ainsi toutes les deux nient qu'un corps puisse se trouver simultanément en deux lieux ; elles n'admettent pas, non plus, que plusieurs corps occupent à la fois le même lieu.

'on a reçues par le commerce des hommes ou par les livres. Nous allons ·.ir que l'exercice spirituel qui mène à la découverte de cette évidence qu'est, pour chacun, l'existence de son âme est, peut-être, plus rigoureux, mais de la même nature.

Ce sont, en partie, des textes assez connus, souvent signalés et étudiés[1] que ceux où Avicenne propose la méthode dont il vient d'être question, et qui tend à procurer la certitude de l'existence de l'âme.

Voici sa description de cette méthode, traduite avec le contexte, telle qu'elle figure dans le *De anima* du *k. shifā' al-nafs (Le livre de la guérison de l'âme)*, traité V, chapitre VII [2].

« Cette chose unique où sont réunies ces facultés[3] est celle que chacun de nous considère comme son ipséité *(dhāt)*[4]. Il est impossible, pour les raisons que voici, que cette chose soit un corps : Premièrement... Deuxièmement... Troisièmement... : [Supposé que cette chose soit un corps], ce corps ne peut qu'être [de deux choses l'une] : il peut être le tout du corps organique *(badan)* ; dans ce cas, si quelque chose lui venait à manquer, cette chose dont nous avons l'aperception *(nash'uru)*[5] qu'elle est nous-mêmes, ne subsisterait plus. Or il n'en est pas ainsi. Car je serais moi-même si je ne savais pas que j'ai une main et une jambe ou quelque autre membre, comme il a déjà été dit dans d'autres passages. Je croirai plutôt que ce sont là pour moi des accessoires, et je les considérerai comme des miens instruments dont je me sers selon mes nécessités. N'étaient ces nécessités, je n'en aurais pas besoin, et, pourtant, je serais toujours moi-même, [donc] je ne suis pas [ces membres]...

Supposons qu'un homme soit créé d'un seul coup, avec des extrémités séparées, mais qu'il ne les voie pas ; que, par quelque hasard, il n'y touche pas non plus ; et qu'il n'y ait pas de contacts entre elles ; que, en plus, il n'entende pas de voix. Dans ce cas, il ignorerait l'existence de tous ces membres ; et pourtant, tout en l'ignorant, il connaîtrait l'existence de

(1) Cf. G. Furlani, *Avicenna e il cogito ergo sum di Cartesio*, *Islamica*, 1927, pp. 53-72 ; *Avicenna, Barhebreo, Cartesio*, *Rivista degli Studi Orientali*, 1934, pp. 21-30. É. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, 1928-30, p. 39 ss. J. Teicher, *op. cit.*, p. 114 ss. L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, p. 89. F. Rahman, *Avicenna's psychology*, Oxford, 1952, Introduction p. 9 s.

(2) V. La lithographie de Téhéran, vol. I, p. 362-363.

(3) Il s'agit des facultés psychiques.

(4) Mot extrêmement usité en arabe. Il sert, parfois de pronom réfléchi.

(5) Sur le terme *sha'ara* v. *infra*.

son propre moi[1] en tant qu'une chose unique[2]. Or, ce qui est ignoré n'est pas identique à ce qui est connu. En fait, ces membres sont, dans la réalité, comme des vêtements qui, par suite du long usage que nous en avons fait[3], seraient devenus pour nous comme des parties de notre personne. Nous ne nous représentons pas nus — lorsque nous le faisons — mais pourvus de vêtements, la cause étant le long usage que nous avons fait de ceux-ci. [Il y a pourtant une différence] : en effet, nous sommes habitués à nous dépouiller de nos vêtements en les ôtant, pas de nos membres. [Par conséquent] nous croyons que nos membres font partie de nous-mêmes plus fermement que nous ne l'imaginons pour nos vêtements.

La seconde possibilité[4] serait que le corps en question[5] ne constitue pas le tout du corps organique, mais soit un membre particulier. Dans ce cas, ou ce membre serait une chose dont je croirais que, en elle-même, elle est moi, ou bien la signification de ma conviction au sujet de ce que je considère comme mon moi serait que ce moi n'est pas le membre en question, mais que celui-ci lui est indispensable.

Or, si [d'après la première supposition] mon moi est le membre même — soit le cœur, le cerveau, quelque autre membre (littéralement : chose), ou [un ensemble] de plusieurs membres de ce genre — ce membre — ou bien cet ensemble de membres — devrait être en lui-même la chose dont j'ai l'aperception qu'elle est moi. Il faudrait donc que mon aperception *(shu'ūr)* de mon moi fût identique à celle que je puis avoir de cette chose (c'est-à-dire, du membre ou des membres en question) ; car il est impossible qu'une chose [considérée] sous le même rapport, soit à la fois objet d'aperception et ne le soit pas. En effet, c'est seulement par la sensation[6] *(iḥsās)*, par acceptation [de ce qui est admis], ou par l'expérience, que je sais que j'ai un cœur et un cerveau — non pas parce que je sais que je suis moi-même. L'organe (littéralement : membre) en question, à lui seul, ne serait donc pas, par son essence, cette [chose] dont j'ai l'aperception qu'elle est moi-même ; il n'est moi que par accident.

(1) *wujūd anniyyatihi*. Les traducteurs se servent du terme *anniya* pour rendre (τὸ) εἶναι, ou ὄν. Cf. S. PINES, *Abstracta Islamica*, *Revue des Études Islamiques*, 1938, cahier IV, A. 55 s. Cependant, il me semble que, dans ce passage, le contexte légitime la traduction, d'ailleurs approximative, du terme par « moi ». Pareille signification de *anniyya*, basée sur une étymologie qui dérive ce mot de *annī* (que moi) ou *anā* (moi) se trouve dans certains textes soufis ; cf. L. MASSIGNON, *La passion d'al-Ḥosayn ibn Manṣour al-Ḥallāj*, p. 487 et *Akhbār al-Ḥallāj*, éd. L. MASSIGNON et P. KRAUS, p. 21 du texte arabe et p. 62 du texte français.

(2) Cet argument avicennien semble être la source du thème de l'homme volant, qu'on rencontre chez les philosophes chrétiens du moyen âge ; E. GILSON, *op. cit.*, p. 40, n. 1.

(3) Littéralement : par suite de la durée de leur attachement à nous.

(4) V. le début de cette traduction.

(5) Celui où l'on suppose réunies les facultés psychiques.

(6) Celle que procurent les organes corporels.

L'objet de ce savoir que j'ai de moi [en vertu duquel je sais que] c'est moi qui me suis bien comporté, qui ai fait acte d'intelligence, agi, réuni telles qualités — est donc autre chose ; [et c'est cela] que j'appelle le moi ».

Il y a une correspondance certaine entre ce texte, qui veut qu'on imagine un homme « créé d'un seul coup »[1] et celui qui figure dans le traité inédit cité au début de la présente étude où il s'agissait de se supposer « apparu d'un seul coup dans ce bas monde » ; la similitude des expressions n'est pas due au hasard.

En effet, ce qui importe dans les deux cas, c'est de concevoir un homme qui soit libre des habitudes de pensée qu'on prend quasi inévitablement avant d'arriver à l'âge de raison. Cependant le traité inédit vise des habitudes qu'on prend au commerce des hommes et par la pratique des livres ; car c'est en faisant abstraction de cet acquis intellectuel qu'on arrive[2] à mettre fin à la confusion qui s'établit fatalement entre les principes premiers qu'il est impossible de révoquer en doute et des jugements qui passent facilement pour évidents sans l'être pour autant.

Le passage du *k.al-shifā'* met en cause d'autres habitudes de la pensée, et plus invétérées encore, celles que fait contracter l'union de l'âme avec le corps.

Comment concevoir l'âme, dont on a montré qu'elle n'est pas le corps ; et quel est l'acte psychique qui la découvre ?

Au préalable, il semble utile de marquer la différence entre la méthode esquissée dans le passage cité du *k.al-shifā'* et les preuves traditionnelles de l'existence de l'âme. Bien entendu, il s'agit de la tradition péripatéticienne arabe, celle qu'Avicenne se propose de codifier dans le grand ouvrage qui vient d'être cité. Aussi y trouve-t-on tout d'abord, dès le début du premier chapitre de la partie traitant de l'âme[3], un exposé des preuves en question.

Celles-ci[4] invoquent toutes des données de l'expérience externe ; l'existence de l'âme étant démontrée par une inférence qu'on peut en tirer. En effet, « nous voyons des corps[5] qui sentent et accomplissent des mouvements volontaires ; nous en voyons aussi qui se nourrissent, croissent, procréent leurs semblables[6], sans que rien de cela vienne de leur corporéité. Reste donc [à supposer] des principes incorporels suscitant ces [effets]. Or, nous appelons âme la chose dont procèdent ces actions,

(1) Un passage parallèle du *k. al-shifā'* (*De anima*, traité I, chapitre I, vol. I, p. 280) où il s'agit également de démontrer l'existence d'une âme autre que le corps, recommande que chacun de nous imagine qu'il est cet homme créé d'un seul coup.

(2) Sauf lorsqu'il s'agit de certains jugements relevant de l'estimative ; v. *supra*.

(3) Traité I, chapitre I, vol. I, p. 278.

(4) Inspirées, en dernier lieu par le *De anima*, II, 2, d'Aristote.

(5) Ceux des animaux.

(6) Activités communes aux animaux et aux plantes.

et de façon générale, tout ce qui est un principe dont procèdent des actions qui ne sont ni frappées d'uniformité ni involontaires ».

Ce raisonnement, qui démontre l'existence de l'âme à partir des effets qu'elle suscite, ne nous procure, bien entendu, qu'un savoir indirect. Et, par contre, il semble dès maintenant — et une discussion un peu détaillée des textes ne peut, nous le verrons, que confirmer cette impression — que la connaissance que chacun de nous aurait de son âme, s'il était créé en pleine possession de ses facultés serait immédiate selon le passage du *k.al-shifā'* cité plus haut. Cependant Avicenne ne fait appel à cette connaissance — en recommandant à chacun de nous d'imaginer qu'il est « un homme créé d'un seul coup », texte parallèle à une partie de celui qui a été traduit plus haut — que tout à la fin[1] du chapitre dont le début expose les arguments traditionnels. La tient-il pour moins probante que ceux-ci? On croira plutôt qu'il trouve déplacé de mettre en vedette dans un ouvrage, consacré au premier chef à une présentation de la doctrine péripatéticienne, un argument et des idées qui ne font pas partie de celle-ci : il ne renonce pourtant pas à les y glisser, car il ne se fait pas faute d'exprimer aussi dans le *k.al-shifā'*, ses conceptions personnelles ; le lecteur attentif étant requis de les reconnaître au milieu d'élucubrations accommodées au goût des philosophes conformistes[2].

De fait, on constate que, dans le *k.al-ishārāt wa'l-tanbīhāt*[3], ouvrage

(1) Vol. I, p. 280 s.

(2) Cf. S. PINES. La « philosophie orientale » d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, 1953, p. 29, n. 4.

(3) Ou *al-tanbihāt wa'l-ishārāt:* c'est ainsi que l'ouvrage est intitulé dans une lettre d'Avicenne éditée par M. A. Badawi (cf. *Arisṭū ' inda' l-'arab*, Le Caire, 1947, p. 245). Le choix du titre — que Forget, dans son édition du texte arabe, a rendu par : *Le livre des théorèmes et des avertissements* et M^lle^ A. M. Goichon, dans sa traduction (Paris, 1951) cf. son *Introduction*, p. 68 ss.), par *Livre des Directives et des Remarques* — a été, sans aucun doute, déterminé par le fait que les mots *ishāra* et *tanbīh* sont souvent placés en tête des paragraphes du livre. Apparemment, ils doivent indiquer le caractère de ceux-ci. Voici comment Fakhr al-Dīn al-Rāzī interprète ses indications (cf. son *Commentaire* du *k. al-ishārāt*, publié en 1325 Hég. dans un volume qui contient également le commentaire de Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī sur le même ouvrage ; p. 7) : « Sache que l'examen des chapitres de cet ouvrage montre que, dans tous [les cas] où, pour établir la vérité d'une proposition, il est besoin d'une démonstration [dont l'exposé soit] séparé *(munfaṣil)* [de celui de la proposition], le Cheikh (Avicenne) qualifie le chapitre qui contient la démonstration, [et — Fakhr al-Dīn l'entendait certainement ainsi — la proposition même] de *ishāra*. [Tandis que dans] tous [les cas] où, pour établir la vérité d'une proposition, il n'est pas besoin d'une démonstration séparée, et où suffit l'affirmation de la proposition comme vraie — affirmation par laquelle on abstrait (je lis : *tajrīdan ;* dans le texte : *t. j. r. y. an*) le sujet et le prédicat de cette proposition des concomitants et des accidents, Avicenne qualifie [le chapitre] de *tanbīh* ». Le *k. al-ishārāt* devrait être étudié dans le détail à la lumière de ces observations, qui, à première vue, paraissent vraisemblables. Même si elles ne sont pas tout à fait correctes — et

où Avicenne paraît livrer sa pensée sans se soucier de ces accommodements, passe en premier lieu, la preuve de l'existence de l'âme que procure l'aperception continue que tous les hommes sains ont d'eux-mêmes[1], aperception qui ne ferait défaut ni à ceux qui dorment ni à ceux qui sont ivres, bien que les uns et les autres ne puissent fixer dans leur mémoire l'appréhension qu'ils ont de leur ipséité dans l'état qu'on vient de dire[2]. Elle semble primer nettement dans l'esprit de l'auteur les arguments d'allure péripatéticienne dont elle est suivie dans le texte[3]. D'ailleurs, si elle le fait, c'est de plein droit, puisque, contrairement à ces arguments, elle se prévaut d'une connaissance immédiate.

Connaissance de quoi? Celle de l'existence de l'âme, sans aucun doute, puisque c'est afin d'en montrer l'évidence qu'Avicenne se sert de la preuve qui est en cause. Cependant on peut objecter, et ce philosophe le sait fort bien, que l'objet de la conscience de soi, du sentiment intime qu'a tout homme, est son propre moi. C'est ainsi du moins que cet objet est couramment appelé. Quel rapport donc avec l'âme? Avicenne répond, — et cette solution fait date, tout en plongeant son auteur dans des difficultés inextricables — que c'est un rapport d'identité. Constatation que, d'après lui, on ne peut manquer de faire, lorsqu'on confronte la notion du moi que procure l'aperception immédiate avec celle de l'âme :

« Maintenant, si on objecte que je ne sais pas, non plus, que ce moi, c'est l'âme, je répondrai que je l'ai toujours su [si l'on entend par là] que je le nommais (c'est du moi qu'il s'agit) âme. Peut-être, toutefois,

il se peut qu'elles le soient — il est probable qu'elles sont une approximation qui touche la vérité d'assez près. — Fakhr al-Dīn explique également *(ibidem)* la signification du mot *wahm* figurant parfois — plus rarement que les deux termes dont il vient d'être question — en tête des chapitres de l'ouvrage avicennien : « Sache que, dans cet ouvrage, le Cheikh a l'habitude de qualifier de *wahm* les fausses opinions et les vaines questions qu'il veut bien y exposer. Il le fait pour indiquer leur inanité. En effet, [le choix du] qualificatif est dû au fait que la raison ne tombe dans l'erreur que du fait de la faculté qui est nommée *wahm* (c'est la faculté estimative)... ».

(1) Pour parler comme Avicenne dans *k. al-ishārāt*, éd. Forget, p. 119, l. 4 : on ne manque pas de faire attention à l'existence de sa propre ipséité.

(2) P. 119 s. Texte où l'on peut retrouver (p. 119, l. 6 ss.), à quelques variations près, le conseil du *k. al-shifā'* : énoncé dans le *k. al-ishārāt* de la façon suivante : « si tu t'imaginais que ton ipséité était créée d'emblée de telle sorte que son intellect et sa conformation fussent parfaits... ». Notons dans le détail de cette imagination un trait qui manque dans le *k. al-shifā'* : on doit se figurer suspendu dans l'air (l. 9). Or d'après Guillaume d'Auvergne, Matthieu d'Aquasparta et Vital du Four, c'est dans le VI[e] livre des *Naturalia* de la *Sufficientia* (soit dans le *De anima* du *k. al-shifā'*) tract. I, cap. I, qu'il est question de l'homme suspendu dans l'air (v. Gilson, *op. cit.*, p. 40, n. 1). Point à élucider. Le passage assez obscur, p. 120, l. 11-l. 18, est éclairci par la confrontation avec un autre texte avicennien figurant dans le *k. al-mubāḥathāt*, éd. A. Badawi, dans *Arisṭū ' inda ' l-'arab*, parag. 370, p. 207, l. 21-25.

(3) V. p. 120, l. 18-121, l. 10. Ces arguments sont identiques ou analogues à ceux qu'on rencontre au début du premier chapitre du *De anima* du *k. al-shifā'*.

ne savais-je pas que c'était mon moi que je désignais par le mot âme. Or, dès que j'ai saisi ce que j'entendais par [le terme] d'âme, j'ai saisi qu'il s'agissait de cette chose (c'est-à-dire du moi) et que c'était celle-ci qui se servait des organes moteurs et perceptionnels[1]. Je ne l'ignorais que tant que je ne comprenais pas la signification du terme âme. Or il n'en va point de même pour le cœur et le cerveau. Car je puis comprendre la signification de [ces termes], tout en ignorant cela (savoir les fonctions qui reviendraient à ces membres dans la supposition qu'ils soient l'âme)[2] ».

Ainsi le moi, son identification avec l'âme une fois acquise, se trouve, du coup, investi des fonctions qui, dans le système régnant revenaient à celle-ci. C'est lui qui, au moyen de ces instruments que sont les organes corporels, se charge de la perception et de l'activité motrice.

Ces attributions donnent, toutefois, lieu à une question, qui est posée dans un passage du *k.al-shifā'* faisant suite à celui qui vient d'être cité. En voici la traduction :

« Maintenant, si j'entends par âme la chose qui, dans ce composé, est le principe et la fin de mes mouvements et de mes perceptions[3], je dois reconnaître que, en sa réalité, elle est soit moi, soit [l'entité] qui se sert de ce corps organique et l'aide[4]. Or, en ce moment c'est comme si je ne parvenais pas à dégager l'aperception *(shu'ūr)* de mon moi seul de cette autre aperception qui s'y mêle [et qui a pour objet ce moi] en tant que se servant du corps organique et l'aidant[5] ».

(1) *Darrāka*. Le mot peut s'appliquer aussi aux fonctions intellectuelles. Cependant il semble que, dans ce passage, Avicenne l'emploie pour signifier une activité qui relève des organes corporels.

(2) *K. al-shifā'*, *De anima*, traité V, chapitre VII, vol. I, p. 363. Le passage fait suite à celui qui a été cité *supra*.

(3) *Idrākāt*. Même remarque que pour *darrāka ;* V. l'avant-dernière note.

(4) Littéralement : « Je dois savoir qu'elle est soit réellement mon moi, soit [l'entité] qui se sert du corps organique et l'aide ». La traduction proposée dans le texte semble répondre à la signification probable de la phrase, qui est, peut-être légèrement corrompue dans la lithographie de Téhéran. Cependant, vu la façon négligée de s'exprimer qu'on rencontre parfois chez Avicenne, ce n'est pas certain.

(5) V. *k. al-shifā'*, vol. I, p. 363. Le texte continue : « [La question se pose, de même, de savoir] si [l'âme] est un corps ou ne l'est pas. Or il ne m'apparaît pas comme nécessaire qu'elle soit un corps ; car je ne l'imagine point comme un corps parmi les autres. En effet, c'est sa seule existence, sans corporéité, qui m'apparaît en imagination. Dans un sens, j'ai compris qu'elle n'est pas un corps du moment que [je constatai] que je ne comprenais pas (ce que c'était que] la corporéité tout en comprenant ce qu'était l'âme). Et après, examinant les suppositions où j'attribuais à la chose qui est le principe de ces actes [perceptionnels et moteurs, je me suis rendu compte) qu'il était impossible qu'elle fût un corps. En effet, sa représentation première dans l'âme fait plutôt [croire] que c'est une chose différente des objets visibles, et que ce qui m'a pu induire en erreur là-dessus, c'était sa conjonction avec les organes (corporels), le fait de voir ceux-ci, et [cet autre] fait que des actes procédaient d'eux ; je croyais, par conséquent, que c'étaient comme des parties de moi-même. Cependant il faut énoncer un jugement, non pas au moment où on vient de commettre une erreur

L'interprétation de ce passage dépend, évidemment, en grande partie, de l'interprétation du terme *shu'ūr* qui y figure[1]. C'est qu'il s'agit d'un des mots-clefs de la doctrine psychologique d'Avicenne. J'ai essayé de le rendre par le terme aperception, pris, dans de nombreux cas, à peu près au sens que lui donnent souvent Leibnitz[2] et Maine de Biran. En effet, il y a correspondance étymologique, car le verbe *sha'ara* ou *sha'ura*, dont dérive le substantif arabe, peut vouloir dire «apercevoir». Et, même si l'on fait abstraction de ces considérations, le terme d'aperception semble convenir mieux en l'occurrence, parce que d'une extension plus grande et moins définie, que celui de conscience de soi, par lequel souvent on est tenté de traduire *shu'ūr*. Nous entendons, toutefois, ne pas écarter dans notre explication du mot arabe cette dernière interprétation. Le terme d'aperception aura parfois — on trouvera des précisions plus loin — la signification de conscience de soi. Une explication de la notion de *shu'ūr* telle que la conçoit Avicenne est, au reste, une des tâches principales de la présente étude.

Dès maintenant, nous avons quelques données ayant trait à ce sujet.

En effet, dans le premier passage où nous avons rencontré ce terme, Avicenne nous apprend que le *shu'ūr* qu'on a de son propre moi n'est pas identique à celui qu'on a de ses membres corporels. Ainsi la perception

sur quelque sujet, mais lorsqu'il s'agit de faire acte d'intelligence qui permette de s'en faire une idée juste. Au fait, lorsque je cherchais [à connaître] l'existence [de l'âme], et que celle-ci n'était pas un corps, je ne l'ignorais pas [absolument], plutôt je n'y prenais pas garde. Il arrive, en effet, souvent, qu'on néglige un savoir qui est proche et qui reste ignoré, tandis qu'on s'occupe de matières plus éloignées. C'est que le savoir proche prend parfois le caractère d'une suggestion qui se perdrait à cause du peu d'attention qu'on y prête. Dans ces cas, l'entendement ne retrouve pas, par suite de la faiblesse de sa compréhension, le [juste] chemin, et, par conséquent, il faut s'attaquer à la question de plus loin.

Il appert de tout cela que les facultés [psychiques] ont un centre auquel elles se rapportent toutes, et que ce centre — qu'il soit associé au corps ou non — n'est pas un corps ».

La dernière phrase fait mention de la difficulté — dont il est également question dans le passage cité dans le texte — de répondre à la question de savoir si le moi que découvre l'aperception est, de par son essence, principe des perceptions et des mouvements qu'effectuent les organes corporels. Par ailleurs, il ressort du passage qui vient d'être traduit : que la certitude qu'on a en ce qui concerne l'existence de l'âme — qui est le moi — va de pair avec quelque compréhension de celle-ci, qu'on n'a pas à l'égard des attributs du corps ; qu'il est permis d'inférer du fait qu'on ne se représente pas l'âme comme un corps, qu'elle n'en est pas un ; qu'il est des évidences qui, tout en étant présentes d'une certaine manière à notre esprit, peuvent nous rester cachées, quittes à être découvertes par une réflexion qui vient vers elles d'assez loin.

(1) Comme de celle du verbe *sha'ara* dont il dérive, qui se rencontre dans les textes du *k. al-shifā'* traduits plus haut, et qui, dans la présente étude, a été rendu par « avoir l'aperception ».

(2) Cf. par exemple, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. IV, c. IX : « Et j'ajoute que l'aperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités a posteriori ou de fait, c'est-à-dire les premières expériences ».

qu'on a de ceux-ci peut, d'après le sentiment linguistique d'Avicenne — et il a raison — être qualifiée de *shu'ūr*[1].

Mais, de toute évidence, c'est l'autre signification de ce terme celle d'aperception de soi-même, également légitimée par le passage auquel nous avons fait allusion, qui nous intéresse au premier chef. Cette aperception, le même passage nous l'apprend, est une connaissance, mais qui diffère par son caractère, non moins que par son objet, de celle qu'on a de ses propres membres. C'est que cette dernière dérive de la sensation (qu'enregistrent les organes des sens), d'un consentement à ce qui est universellement admis ou de l'expérience (du monde extérieur). Or, l'aperception de soi-même ne dépend, Avicenne le laisse clairement entendre, d'aucune de ces trois sources de savoir ou d'opinion.

Cela va de soi, si l'on accepte le point de vue d'Avicenne ; le passage cité permet de juger de la lucidité avec laquelle celui-ci se rendait compte de la particularité du mode de connaissance que représente, d'après cette façon de voir, l'aperception de soi-même.

En effet, il s'agit d'une connaissance dont le fait même qu'elle soit conçue par l'esprit garantit — c'est une caractéristique qui la distingue de l'acquis de la pensée discursive — la certitude apodictique : c'est une évidence parce qu'il est inconcevable que le moi n'existe pas. Aussi, selon un procédé qui rappelle celui du doute méthodique, cette garantie ne joue-t-elle pas, du moment que, dans ce domaine, le contraire d'une façon de voir donnée peut être conçu. Ainsi, pour écarter l'idée d'après laquelle l'âme, ou en d'autres termes, le moi est un corps, il suffit de constater qu'on s'imagine l'existence de l'âme sans que, dans cette imagination, on considère celle-ci (nécessairement) comme un corps[2].

Cependant, cette constatation négative ne suffit pas à définir le caractère et les attributions de l'objet de cette connaissance ou de cette aperception. Il y a aussi lieu de se demander, question connexe, sous quels aspects celui-ci peut être connu.

Or l'exemple, imaginé par Avicenne, de l'homme venu subitement à l'existence et qui n'éprouverait pas de sensations corporelles semble fournir une réponse partielle à cette dernière question. L'un de ces aspects serait de la sorte celui du moi n'ayant pas d'activité tournée vers les choses

(1) Le mot *mash'ar*, au pluriel *mashā'ir*, dérivant du verbe *sha'ara* signifie un des cinq sens (cf. S. PINES, *Beitraege zur islamischen Atomenlehre*, p. 132). Notons que dans l'usage de Maïmonide, *shu' 'ūr* a parfois la signification de faculté divinatoire (v. par exemple, *Guide*, II, XXXVIII, éd. JOEL, p. 266 ; trad. S. MUNK, II, p. 296 ; cf. la note 1 et G. VAJDA, *Sefarad* IX, 1949, p. 335-336).

(2) *K. al-shifā'*, I, p. 363. Le passage dont il s'agit est traduit *supra*. Si Avicenne y emploie le verbe *takhayyala* : « être donné dans l'imagination », dont il ne se sert pas, en général, pour signifier l'aperception qu'on a de sa propre âme, c'est, sans doute, parce que dans la suite de la phrase il sera question — ne serait-ce que pour la nier — de l'imagination où l'âme est regardée comme un corps.

du monde extérieur, et sans perception de ces choses, ni de son propre corps ; l'aperception dont il est l'objet sait de lui seulement — du moins, cela en a tout l'air — qu'il existe.

Envisageons un autre aspect de ce moi : c'est celui que visent les constatations qui peuvent être rendues : c'est moi qui me suis bien comporté, qui ai fait acte d'intelligence, agi, réuni telles qualités[1].

Dans les deux cas, le texte du *k. al-shifā'* ne paraît pas laisser de doute à ce sujet, le moi est le même, et Avicenne ne semble pas[2] différencier l'aperception qui saisit l'un des aspects de celle qui porte sur l'autre. Et pourtant, dans le second cas, l'aperception n'a plus pour objet la simple existence du moi, mais certaines particularités ou une activité de celui-ci. Comme Avicenne le laisse entendre dans le *k.al-ishārāt*[3] et dans les *mubāḥathāt*[4], l'aperception : c'est mon acte, est nécessairement accompagné par celle de l'existence du moi, qui lui est antérieure.

Ainsi l'évidence de la conscience de soi qui garantit cette existence certifie également que mes actes, en tout cas, certains d'entre eux, sont le fait de mon moi.

Cette caution est-elle la même pour tous? Il semble que sur ce point Avicenne ait eu un doute : il se fait jour dans le passage du *k.al-shifā'* qui, plus haut, a servi de point de départ à la considération de la notion de *shu'ūr*. Passage pas tout à fait clair, au texte peut-être corrompu. Avicenne s'y demande, en effet, si l'âme, en sa réalité, est mon moi ou [l'entité] qui se sert du corps organique et qui l'aide. Y a-t-il eu chez lui, en ce moment, velléité de dissocier le concept du moi de celui de l'âme tel qu'il était traditionnellement reçu : qui faisait prêter à celle-ci notamment des fonctions motrices et perceptives s'accomplissant par l'instrument des organes corporels? C'est possible, mais nous ne pouvons pas l'affirmer ; la voie où sa réflexion s'est définitivement engagée étant tout autre. C'est la voie, nous l'avons dit, de l'identification de l'âme avec le moi, qui assume les attributions reconnues à celle-ci par la philosophie régnante. Avicenne aurait même tendance à multiplier les facultés psychiques, et, par là, les fonctions dont la charge ne peut, dans son système, que revenir au moi.

Dans ces conditions, la question qu'il pose peut être interprétée comme concernant la réalité profonde de l'âme : sur ce plan, est-elle, au premier chef le moi ou l'entité conjointe au corps? Mais tout cela reste incertain.

Le passage continue sur le mode dubitatif ; Avicenne n'arrivant pas à débrouiller la donnée qui, d'après lui, commande le problème dont nous venons de parler. En effet, l'aperception du moi seul, en dehors de

(1) V. *k. al-shifā'*, I, p. 363. Le passage en question est traduit plus haut.
(2) Du moins, dans le passage dont il s'agit. Pour le problème en cause, v. *infra*.
(3) P. 120, l. 11 ss.
(4) Ed. A. Badawi, *Arisṭū 'inda' l'-'arab*, p. 207, l. 21 ss.

qu'on a de ceux-ci peut, d'après le sentiment linguistique d'Avicenne — et il a raison — être qualifiée de *shu'ūr*[1].

Mais, de toute évidence, c'est l'autre signification de ce terme celle d'aperception de soi-même, également légitimée par le passage auquel nous avons fait allusion, qui nous intéresse au premier chef. Cette aperception, le même passage nous l'apprend, est une connaissance, mais qui diffère par son caractère, non moins que par son objet, de celle qu'on a de ses propres membres. C'est que cette dernière dérive de la sensation (qu'enregistrent les organes des sens), d'un consentement à ce qui est universellement admis ou de l'expérience (du monde extérieur). Or, l'aperception de soi-même ne dépend, Avicenne le laisse clairement entendre, d'aucune de ces trois sources de savoir ou d'opinion.

Cela va de soi, si l'on accepte le point de vue d'Avicenne ; le passage cité permet de juger de la lucidité avec laquelle celui-ci se rendait compte de la particularité du mode de connaissance que représente, d'après cette façon de voir, l'aperception de soi-même.

En effet, il s'agit d'une connaissance dont le fait même qu'elle soit conçue par l'esprit garantit — c'est une caractéristique qui la distingue de l'acquis de la pensée discursive — la certitude apodictique : c'est une évidence parce qu'il est inconcevable que le moi n'existe pas. Aussi, selon un procédé qui rappelle celui du doute méthodique, cette garantie ne joue-t-elle pas, du moment que, dans ce domaine, le contraire d'une façon de voir donnée peut être conçu. Ainsi, pour écarter l'idée d'après laquelle l'âme, ou en d'autres termes, le moi est un corps, il suffit de constater qu'on s'imagine l'existence de l'âme sans que, dans cette imagination, on considère celle-ci (nécessairement) comme un corps[2].

Cependant, cette constatation négative ne suffit pas à définir le caractère et les attributions de l'objet de cette connaissance ou de cette aperception. Il y a aussi lieu de se demander, question connexe, sous quels aspects celui-ci peut être connu.

Or l'exemple, imaginé par Avicenne, de l'homme venu subitement à l'existence et qui n'éprouverait pas de sensations corporelles semble fournir une réponse partielle à cette dernière question. L'un de ces aspects serait de la sorte celui du moi n'ayant pas d'activité tournée vers les choses

(1) Le mot *mash'ar*, au pluriel *mashā'ir*, dérivant du verbe *sha'ara* signifie un des cinq sens (cf. S. Pines, *Beitraege zur islamischen Atomenlehre*, p. 132). Notons que dans l'usage de Maïmonide, *shu' 'ūr* a parfois la signification de faculté divinatoire (v. par exemple, *Guide*, II, XXXVIII, éd. Joel, p. 266 ; trad. S. Munk, II, p. 296 ; cf. la note 1 et G. Vajda, *Sefarad* IX, 1949, p. 335-336).

(2) *K. al-shifā'*, I, p. 363. Le passage dont il s'agit est traduit *supra*. Si Avicenne y emploie le verbe *takhayyala :* « être donné dans l'imagination », dont il ne se sert pas, en général, pour signifier l'aperception qu'on a de sa propre âme, c'est, sans doute, parce que dans la suite de la phrase il sera question — ne serait-ce que pour la nier — de l'imagination où l'âme est regardée comme un corps.

du monde extérieur, et sans perception de ces choses, ni de son propre corps ; l'aperception dont il est l'objet sait de lui seulement — du moins, cela en a tout l'air — qu'il existe.

Envisageons un autre aspect de ce moi : c'est celui que visent les constatations qui peuvent être rendues : c'est moi qui me suis bien comporté, qui ai fait acte d'intelligence, agi, réuni telles qualités[1].

Dans les deux cas, le texte du *k. al-shifā'* ne paraît pas laisser de doute à ce sujet, le moi est le même, et Avicenne ne semble pas[2] différencier l'aperception qui saisit l'un des aspects de celle qui porte sur l'autre. Et pourtant, dans le second cas, l'aperception n'a plus pour objet la simple existence du moi, mais certaines particularités ou une activité de celui-ci. Comme Avicenne le laisse entendre dans le *k.al-ishārāt*[3] et dans les *mubāḥathāt*[4], l'aperception : c'est mon acte, est nécessairement accompagné par celle de l'existence du moi, qui lui est antérieure.

Ainsi l'évidence de la conscience de soi qui garantit cette existence certifie également que mes actes, en tout cas, certains d'entre eux, sont le fait de mon moi.

Cette caution est-elle la même pour tous? Il semble que sur ce point Avicenne ait eu un doute : il se fait jour dans le passage du *k.al-shifā'* qui, plus haut, a servi de point de départ à la considération de la notion de *shu'ūr*. Passage pas tout à fait clair, au texte peut-être corrompu. Avicenne s'y demande, en effet, si l'âme, en sa réalité, est mon moi ou [l'entité] qui se sert du corps organique et qui l'aide. Y a-t-il eu chez lui, en ce moment, velléité de dissocier le concept du moi de celui de l'âme tel qu'il était traditionnellement reçu : qui faisait prêter à celle-ci notamment des fonctions motrices et perceptives s'accomplissant par l'instrument des organes corporels? C'est possible, mais nous ne pouvons pas l'affirmer ; la voie où sa réflexion s'est définitivement engagée étant tout autre. C'est la voie, nous l'avons dit, de l'identification de l'âme avec le moi, qui assume les attributions reconnues à celle-ci par la philosophie régnante. Avicenne aurait même tendance à multiplier les facultés psychiques, et, par là, les fonctions dont la charge ne peut, dans son système, que revenir au moi.

Dans ces conditions, la question qu'il pose peut être interprétée comme concernant la réalité profonde de l'âme : sur ce plan, est-elle, au premier chef le moi ou l'entité conjointe au corps? Mais tout cela reste incertain.

Le passage continue sur le mode dubitatif ; Avicenne n'arrivant pas à débrouiller la donnée qui, d'après lui, commande le problème dont nous venons de parler. En effet, l'aperception du moi seul, en dehors de

(1) V. *k. al-shifā'*, I, p. 363. Le passage en question est traduit plus haut.
(2) Du moins, dans le passage dont il s'agit. Pour le problème en cause, v. *infra*.
(3) P. 120, l. 11 ss.
(4) Ed. A. Badawi, *Arisṭū 'inda' l-'arab*, p. 207, l. 21 ss.

quoique le terme *shu'ūr* n'y figure pas — à l'âme intellective[1] ; c'est une intellection. Désignation qui, à première vue, peut paraître légitime, puisque — c'est un argument qu'Avicenne fera valoir — dans l'aperception de soi l'âme saisit, ce qui est le propre de l'acte d'intelligence, une essence incorporelle, la sienne. Elle a conscience, également, Avicenne le mentionne dans ce passage, d'elle-même accomplissant l'acte qui est spécifiquement le sien : l'acte d'intelligence.

Conception qui, dans ces limites, paraît cohérente ; mais pour l'adopter, Avicenne a dû changer, peut-être sans s'en rendre compte, de point de vue et de critère. Ce qui ne laissera pas de le mettre dans l'embarras, témoin le *k.al-mubāḥathāt*, *Livre des discussions*, dont nous allons parler tout à l'heure. Il est vrai qu'il avait une excuse, la puissante tradition philosophique du néoplatonisme, qui l'épaulait et pouvait infléchir le sens de sa doctrine.

Il faut remonter plus loin encore.

En effet, la doctrine qui se cristallise dans cette tradition apparaît, considérée sous un certain angle, comme l'élaboration d'un passage du *Premier Alcibiade*[2], celui où Socrate essaye de résoudre le problème posé par la connaissance qu'a l'âme d'elle-même[3].

Texte qui, en cherchant à définir la voie par laquelle l'âme, qui est l'homme même[4], peut parvenir à ce savoir, ainsi que l'objet spécifique de celui-ci, fait état de l'exemple de l'œil, qui se voit dans l'œil qu'il regarde lorsqu'il fixe la pupille. C'est que celle-ci est l'excellence *(arété)* de cet organe et c'est par elle qu'il voit. Il en va de même pour les âmes, qui, pour se connaître, doivent porter leurs regards sur l'excellence qui leur est propre, c'est la sagesse *(sophia)*. Au vrai, c'est leur partie divine. Celui donc qui connaîtrait ce dieu et cette haute raison *(phronésis)* aurait du coup la connaissance de lui-même[5].

D'après Aristote, chacun peut être considéré comme identique à ce qui est le meilleur en lui, sa partie divine, qui est l'intellect. Et Thémistius[6] précisera, c'est l'opinion vers laquelle il semble incliner, que nous — ce qui veut dire sans doute tout homme doué de raison — sommes l'intellect actif, identique, d'après lui, à l'intellect séparé. Or, c'est l'intellect auquel Aristote attribue dans le *De anima*, III 6, 430 b 24, la connaissance de soi,

(1) La psychologie de l'homme est seule en cause ; il ne s'agit pas dans ce contexte des êtres qui lui sont supérieurs.

(2) V. C. XXVI, 130 E. ss. et, notamment, XXVIII, 132 D ss.

(3) Il s'agit en quelque sorte d'une interprétation du γνῶθι σεαυτόν delphique ; thème dont traite également le Socrate du *Charmide* (164 C ss.), au cours d'une discussion qui met à nu les apories qui paraissent inhérer à la notion de la connaissance de soi conçue comme la science de ce qu'on sait et de ce qu'on ignore.

(4) Cf. Le *Premier Alcibiade*, C. XXV, 130 C.

(5) *Éthique à Nicomaque*, X, 7.

(6) Cf. sa *Paraphrase* du *De anima*, éd. Heinze, p. 101 ss.

acte d'intelligence qui, dans la *Métaphysique*, apparaît comme le seul digne du Premier Moteur.

La nature et la possibilité de cette connaissance fournissent à Plotin l'un de ses thèmes capitaux, exposé notamment dans le traité (Enn. V, III), portant le titre : *Des hypostases qui connaissent et du principe qui est au delà de l'être*[1].

Une distinction y domine la discussion. Car, d'après Plotin la connaissance de soi que peut avoir l'âme est très différente de celle qui est le propre de l'intelligence. C'est que la raison discursive qui est celle de l'âme, est surtout tournée vers le dehors, non pas vers elle-même. La connaissance de soi ne serait donc pas son fait, si elle n'avait pas reçu de l'intelligence (νοῦς), qui est hors de l'âme, une certaine empreinte, qui lui permet, du moins, de savoir « qu'elle est discursive, c'est-à-dire qu'elle est faite pour comprendre les choses extérieures, qu'elle porte ses jugements grâce à des règles innées qu'elle tient de l'intelligence, et qu'il y a ainsi quelque chose de supérieur à elle, qui ne cherche pas la vérité, mais qui la possède toujours »[2]. Ainsi l'âme ne se connaît elle-même, dans la mesure où elle y parvient, que parce qu'elle dépend de l'intelligence[3].

Il en va tout autrement de cette dernière, qui, tournée vers elle-même[4], se saisit par un acte, celui d'intellection, qui lui est identique. « Ainsi intelligence, acte intellectuel, intelligible ne font qu'un »[5]. Formule bien connue. C'est celle qu'Aristote a forgée pour caractériser son Premier Moteur. Et, de fait, la conception plotinienne de l'intelligence apparaît comme une élaboration de la doctrine d'Aristote, des textes duquel le philosophe alexandrin s'est manifestement inspiré ; sans les citer *expressis verbis* il s'y réfère constamment. Il est certain que sa pensée en est nourrie. N'empêche qu'il adapte ces théories en les intégrant dans son propre système : où l'intelligence, perdant la primauté que lui reconnaît le péripatétisme, vient en second après l'Un.

Quittons ce plan de la pensée métaphysique et venons-en aux choses humaines. En effet, la question se pose de savoir si l'homme peut accéder à cet acte que constitue l'unité du sujet connaissant, de l'intellection et de l'objet que celle-ci saisit. Pour être plus précis, Plotin la pose, et de façon explicite, tirant sans doute parti des brèves allusions d'Aristote citées plus haut.

A un certain point de vue, sa position pourrait même apparaître comme en retrait sur celle de ce dernier. Car Plotin affirme que « nous ne sommes

(1) Cette traduction comme celle des autres passages plotiniens qui sont cités est de Bréhier.

(2) *Enn.* V, III, 4, éd. Bréhier, vol. V, p. 53.

(3) Cf. *Enn.* V, III, 6, éd. Bréhier, vol. V, p. 55 s.

(4) Ἐπιστρέφων εἰς ἑαυτόν, V, III. 6, vol. V, p. 55 : « En voyant les êtres c'est elle-même qu'elle voit ». Cf. V, III, 5, vol. V, p. 55.

(5) *Enn.* V, III, 5, vol. V, p. 55.

pas l'intelligence » et que « nous nous conformons seulement à elle par la partie la plus haute de la raison discursive qui en reçoit l'empreinte »[1]. Pourtant, sa réponse à la question qui vient d'être formulée est affirmative. La voici : « Ou bien est-ce en participant à l'intelligence, qui est à nous et à qui nous sommes, que nous connaîtrons l'intelligence et nous-mêmes ? Il doit en être ainsi, puisque nous connaîtrons ce qui, dans l'intelligence, se connaît soi-même. Nous devenons nous-mêmes une intelligence, en abandonnant tout le reste pour la voir par elle-même, que dis-je ! pour nous voir par nous-mêmes. Oui, nous nous voyons comme l'intelligence se voit »[2].

Impossible d'entrer ici dans le détail de ces doctrines plotiniennes. Un seul point nous importe, celui par lequel elles peuvent apparaître comme une interprétation du passage cité du *Premier Alcibiade*. En effet, comme le Socrate du dialogue, Plotin dénie à l'âme, qui est l'homme même, — lui aussi est de cet avis — la faculté de se connaître par ses propres moyens. Elle ne peut y arriver, selon lui, que par un recours à l'intelligence, principe extérieur à elle[3] (mais c'est une voie qui ne procure qu'un savoir incomplet) ou par une transformation radicale qui fait que l'âme devient ce principe. Sans celui-ci, point de connaissance de soi ; ce qui est bien naturel puisque cette connaissance est l'acte propre de l'intelligence.

Même doctrine ou analogue chez Porphyre, proposant dans les *Sentences* des bribes de l'enseignement plotinien ou le fruit de méditations portant sur cet enseignement. Se connaître, être présent à soi, c'est avoir la présence de l'être, et cette connaissance réalise l'union du sujet connaissant et de l'objet connu[4]. Par ailleurs la vue ni aucun autre sens n'ont de sensation d'eux-mêmes[5].

Proclus codifiera et élaborera cette théorie de la connaissance de soi, qui est un acte de retour sur soi[6], et qui, comme tous les actes de ce genre,

(1) *Enn.* V, III, 3, vol. V, p. 52. Cf. cependant l'affirmation contraire dans *Enn.* I, IV, 9, 28 ss., vol. I, p. 80.

(2) *Enn.* V, III, 4, vol. V, p. 53.

(3) Extériorité qui, par ailleurs, peut parfois apparaître comme relative, étant fonction de la distraction et de la dispersion de l'âme qui font qu'elle porte son attention, non pas vers l'intelligence mais ailleurs. En effet, l'activité spécifique de cette dernière est aussi celle, constante, de l'âme. C'est ce qui ressort du texte que voici (*Enn.* IV, III, 30, vol. IV, p. 99) : « Tandis que l'âme se meut toujours vers la pensée (νόησιν), elle n'en a la perception que si elle se trouve dans les conditions indiquées ; car autre chose est de penser, autre chose de percevoir (ἀντίληψις) sa pensée. Nous pensons toujours mais nous ne percevons pas toujours notre pensée, parce que le sujet qui reçoit les pensées reçoit *aussi*, alternativement, les sensations.

(4) *Sentences*, c. XL.

(5) *Sentences*, c. XLI.

(6) Cf. Proclus, *The elements of theology*, éd. E. R. Dodds, Oxford, 1933, prop. 83, p. 76. Une entité capable d'un retour sur soi (ἐπιστρέφεσθαι πρὸς ἑαυτό) sous le rapport de l'activité, accomplit ce retour aussi sous le rapport de l'existence : elle est à elle-

est propre à toutes les entités incorporelles, et à elles seulement[1]. L'âme en est une, comme le prouve justement le fait qu'elle se connaît ; savoir qui dérive de celui qu'elle a des causes qui lui sont antérieures[2].

Il semble bien que la tendance dont témoignent ces doctrines de divers philosophes néoplatoniciens est la même que celle qui s'exprime, mais de façon moins accusée, dans le dernier passage du *k.al-shifā'* que nous ayons cité *(De anima, maq. V, faṣl. 2)*, et qui semble faire de l'aperception de soi l'apanage exclusif de l'âme intellective. Sans doute y a-t-il filiation.

Aussi, l'influence de cette tradition philosophique pourrait-elle, à mon sens, rendre compte de l'attitude peu conséquente d'Avicenne. En effet, si, d'une part, le philosophe arabe tire de l'évidence du moi — qui en est une pour chacun de nous — une preuve de l'existence de l'âme, il semble ne pas prendre son parti d'une vue de la conscience de soi qui ferait sa part à l'aperception des activités du moi qui se rattachent à un corps — et, pourtant, il s'agit d'une donnée de l'expérience intérieure. Le moins qu'on puisse dire, c'est que cette aperception, contrairement à celle qui fait qu'on a l'appréhension de soi-même en train de faire acte d'intelligence, lui pose un gros problème[3].

Héritier de certaines conceptions néoplatoniciennes, il manque, en effet, de la liberté d'esprit que manifeste Aristote, qui fut pourtant un des premiers tenants de la théorie affirmant la connaissance de l'intellect par lui-même, devant des données qui semblent attester que l'aperception de soi a pour objet aussi des fonctions psychiques reliées au corps. Au fait, c'est contre une opinion aristotélicienne que s'élève Avicenne lorsqu'il dénie aux sens la faculté d'avoir la sensation d'eux-mêmes[4], car le *De anima* le leur accorde[5].

Autre son de cloche, dans le *De somno*[6] où Aristote pose l'existence d'une faculté commune qui accompagne (ἀκολουθοῦσα) tous les sens, et par laquelle l'individu sent qu'il voit ou qu'il entend[7]. Aucun rapport

même, se contient et se parfait (*op. cit.*, prop. 44, p. 46). Cette conception du retour sur soi et de la relation entre celui-ci et la connaissance se retrouve dans un texte arabe dérivant de l'écrit cité de Proclus. C'est le *k. al-Īḍāḥ fī-l-khayr al-maḥḍ*, soit le *Liber de Causis* des Latins, éd. Bardenhewer, p. 87. Ouvrage où l'on rencontre également la doctrine d'après laquelle toute intelligence se connaît par un acte d'intellection où elle est à la fois sujet et objet connu ; elle se voit et sait en même temps qu'elle est une intelligence qui se connaît. En se connaissant, elle connaît, d'ailleurs, selon le mode qui lui est propre, les choses inférieures qui dérivent d'elle (v. *op. cit.*, p. 84).

(1) Proclus, *op. cit.*, propositions 15 et 16, p. 16 ss.

(2) Proclus, *op. cit.*, prop. 186, p. 162.

(3) Cf. *supra*.

(4) V. *supra*.

(5) III, 2, 425 b, 12 ss. ; cf. la *Métaphysique*, XIV, 9, 1074 b, 85.

(6) 2, 455 a, 12 ss.

(7) Cf. R. Mondolfo, *L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Aristote*, *Revue philosophique*, juillet-septembre 1953, p. 366 s. ; O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, 2e édition, p. 381.

particulier, toutefois, entre cette faculté et l'intellect. Il s'agit, en effet, du sens commun, dont Avicenne, parmi tant d'autres, entreprendra d'exposer la théorie. Cependant il ne fait pas allusion à la fonction dont il vient d'être question, mais en attribue à ce sens une autre : il confronterait les données des différents sens externes, et les combinerait, s'il y a lieu, pour constituer une image correspondant à la réalité d'un objet[1]. Opinion qui élabore certaines observations figurant dans le passage cité du *De somno* et dans le *De anima* d'Aristote[2].

L'attitude d'Aristote dans la question qui nous intéresse est éclairée également par le passage de l'*Éthique à Nicomaque* que voici[3] : « En outre, celui qui voit sent qu'il voit ; celui qui entend sent qu'il entend, celui qui marche sent qu'il marche, et il en va de même dans tous les autres cas ; il y a en nous un je ne sais quoi qui sent que nous agissons ; aussi pouvons-nous sentir que nous sentons, et de même penser (saisir par l'intellect) que nous pensons[4], or du fait même que nous pensons ou sentons, nous existons, « car, nous l'avons dit, exister c'est sentir et penser ». Dans ce texte dont la dernière phrase a été rapprochée du *cogito* cartésien[5], il y a lieu de relever la désinvolture — c'est le terme qui convient, lorsqu'on confronte cette manière de parler du sujet avec les perplexités avicenniennes[6] — avec laquelle Aristote semble mettre sur le même plan l'aperception que l'homme peut avoir du fait qu'il sent et celle par laquelle il se rend compte qu'il fait acte d'intelligence[7].

Mentionnons finalement que, dans un passage du *De sensu*, Aristote désigne le fait de se percevoir soi-même par le verbe sentir. Il y fait observer que la sensation en question ne permet pas d'ignorer qu'on existe[8].

(1) Cf. *k. al-shifā'*, *De anima*, *maq.* IV, *faṣl.* I, vol. I, p. 332 s.

(2) Car ce livre, tout en différant du *De somno*, traite, lui aussi, du sens commun. V. *De anima*, III, 1 s.

(3) IX, IX, 9. La traduction citée est de J. Voilquin.

(4) καὶ νοοῦμεν ὅτι νοοῦμεν.

(5) D'après M. Mondolfo (*op. cit.* p. 375), la proposition qui y est énoncée pourrait être formulée : *sum ergo cogito*. Cf. aussi le Commentaire de H. H. Joachim (*The Nicomachean Ethics*, Oxford. 1951, p. 260).

(6) Qui se font jour notamment dans le *k. al-mubāḥathāt*, v. *infra*.

(7) Notons, toutefois, que par le choix du verbe Aristote indique que la première aperception est, elle aussi, une sensation, tandis que, parallèlement, la seconde est une intellection.

(8) Εἰ γάρ ὅτε αὐτὸς ἑαυτοῦ τις αἰσθάνεται ἢ ἄλλον ἐν συνεχεῖ χρόνῳ μὴ ἐνδέχεται τότε λανθάνειν ὅτι ἐστίν. (*De sensu*, c. VII, 448, A. 25). Le texte dont cette phrase est tirée est commenté par E. Bréhier dans *Une forme archaïque du cogito*, *Revue philosophique*, juillet-décembre, 1942-1943, p. 143 s. Une certaine parenté d'autres passages aristotéliciens avec le *cogito* cartésien est signalée par M. P.-M. Schuhl dans sa note : *Y a-t-il une source aristotélicienne du « cogito »*, *Revue philosophique*, 1948, 191-194.

Cette sensation, les stoïciens l'appellent carrément « toucher intérieur ». C'est par lui que nous avons l'aperception de nous-mêmes[1]. La théorie de la *synaisthésis* s'élabore, dont Hiéroclès expose le détail[2]. D'après lui, toute sensation produite en nous par un objet du monde extérieur va nécessairement de pair avec le sentiment que c'est en nous qu'elle s'est produite. Donc une aperception de soi, qui est la *synaisthésis*, et, en conséquence, le sens de ce qui est intérieur à soi contrastant avec ce qui est dehors.

Plotin même, qui tendait à considérer la connaissance de soi comme un acte de l'intelligence ou, du moins, comme un acte impossible sans recours à celle-ci, essaye d'intégrer dans sa philosophie la donnée psychologique que représente ce sentiment interne, cette aperception de soi qui n'est point nécessairement conçue comme une intellection ; la *synaisthésis*. Sentiment qui semble subsister sans un organe corporel qui lui soit propre[3]. Même la nature, dont les sensations et la compréhension sont aux nôtres comme celles que peut avoir un dormeur comparées à celles d'un homme éveillé, l'a en partage[4]. D'autre part l'âme arrivée à l'union permanente avec l'intelligence, de sorte que les deux ne font qu'un, a également cette aperception : « Elle a un rapport immuable à la pensée (intellection : *noésis*), et elle possède en même temps la conscience d'elle-même[5] parce qu'elle ne fait qu'une seule et même chose avec l'intelligible[6].

Il convient de faire une distinction entre συναίσθησις et παρακολούθησις[7], termes qui correspondent chez Plotin à des faits psychologiques différents : le second et, de même, le verbe dont il dérive, signifient,

(1) Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa*, II, p. 34.

(2) Cf. M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, p. 39.

(3) Cf. *Enn.* IV, 4, 24, vol. IV, p. 127 : « D'après ce que nous disions, la sensation a lieu dans des êtres particuliers en relation avec d'autres êtres particuliers, qui sont affectés par des objets ; comment y aurait-il une sensation dans l'être universel en relation avec lui-même, qui ne se fait subir aucune affection dans son rapport avec lui-même ? Si l'organe de la sensation doit être différent de l'objet senti, et si l'univers est tout, il ne saurait y avoir en lui un organe sentant et un objet senti ; il faut donc lui donner un sens intime (συναίσθησιν) de lui-même, analogue à celui que nous avons de nous, mais il ne faut pas lui donner la sensation proprement dite, qui est toujours connaissance d'un être différent de soi ; voyez même les perceptions inhabituelles que nous avons des états internes de notre corps ; elles sont toujours dues à ce qu'il est venu quelque chose de l'extérieur ». La *synaisthésis* dont il est question dans ce passage n'est pas, cela semble indubitable, une intellection.

(4) *Enn.*, III, 8, 4, vol. III, p. 157 s.

(5) τὴν συναίσθησιν αὐτῆς.

(6) *Enn.* IV, 3, 2, vol. IV, p. 104. Il résulte d'*Enn.* IV, 4, 24 ss. que dans la synaisthésis — il s'agit de celle (de l'âme) de l'univers — il n'y a pas de distinction entre le sujet et l'objet.

(7) Cf. l'emploi du mot ἀκολουθοῦσα dans le passage du *De somno* cité plus haut.

plutôt que l'aperception de soi, celle[1] qu'on peut avoir du fait qu'on est en train de faire ou de penser quelque chose. Aperception qui est attribuée par Plotin aussi à l'intelligence[2], mais qui, chez les hommes enlève leur vigueur aux actes qu'elle accompagne ; certains sont d'ailleurs accomplis sans cet accompagnement : « On peut trouver, même dans la veille, des activités, des méditations et des actions très belles que la conscience[3] n'accompagne pas au moment même où nous méditons ou agissons : ainsi celui qui lit n'a pas nécessairement conscience qu'il lit, surtout s'il lit avec attention ; celui qui agit avec courage n'a pas conscience qu'il agit courageusement, tant qu'il exécute son acte ; et il y a mille autres faits du même genre. C'est à tel point que la conscience paraît affaiblir les actes qu'elle accompagne ; tout seuls, ces actes ont plus de pureté, de force et de vie ; oui, dans l'état de conscience les êtres parvenus à la sagesse ont une vie plus intense ; cette vie ne se disperse pas dans les sensations et se rassemble en elle-même et au même point[4] ».

On pourrait évidemment multiplier les références[5] à des doctrines grecques qui auraient pu influencer, de façon immédiate ou non, celles d'Avicenne dont nous nous occupons ; ce serait faire l'historique d'un des problèmes capitaux de la philosophie antique ; il faut se limiter. Ce bref regard en arrière, insuffisant sous tant de rapports, nous aura tout de même permis de constater que : d'une part, Aristote et Plotin, qui sont les devanciers d'Avicenne qui nous importent le plus, attribuent à l'intellect la faculté de se connaître, et que le second, mais c'est peut-être aussi dans la logique du système aristotélicien, prête à l'homme celle de transcender sa condition en accédant, lorsqu'il est devenu intellect pur, à cette connaissance ; et d'autre part, tous les deux affirment l'existence de catégories d'aperceptions de soi qui ne relèvent pas de l'intellect, ainsi celles par lesquelles on a conscience de ses propres sensations ou

(1) Affirmé par Aristote dans le passage cité plus haut du IX[e] livre de l'*Éthique à Nicomaque*.

(2) *Enn.* II, 9, 1, vol. II, p. 112 s.

(3) τὸ παρακολουθεῖν.

(4) *Enn.* I, 4, 10, vol. I, p. 81. Il en va de même des souvenirs ou des impressions du passé. C'est quand ils sont soustraits à la conscience que, souvent, leur action se font sentir le plus : « Il faut bien comprendre que le souvenir existe non seulement quand on perçoit actuellement qu'on se souvient, mais encore dans les dispositions de l'âme qui suivent les impressions ou les connaissances antérieures ; il peut arriver que l'âme possède ces dispositions sans en avoir conscience (καὶ μὴ παρακολουθοῦντα), et elles ont beaucoup plus de force que si elle les connaissait ; quand elle sait qu'elle a une disposition, elle est sans doute elle-même différente de cette disposition ; mais si elle ignore qu'elle la possède, elle risque d'être elle-même ce qu'elle possède ; Ce sont ces affections ignorées d'elle qui la font surtout déchoir » (*Enn.* IV, 4, 4, vol. IV, p. 105). C'est donc une théorie de la malfaisance du subconscient.

(5) Celle qui concerne certaines doctrines exposées dans le Commentaire du troisième livre du *De anima* attribué à Jean Philopon figure *infra* à propos du système d'Abu'l-Barakāt al-Baghdādī.

d'actes autres que l'intellection qu'on est en train d'accomplir. L'existence humaine lorsqu'elle se manifeste par la sensation et par le mouvement ne se conçoit pas, le texte du IX^e^ livre de l'*Éthique à Nicomaque* qui est cité plus haut est formel sur ce point, sans ces aperceptions : on n'est qu'en sentant (ou, sur un autre plan, en pensant) et en s'apercevant qu'on sent (ou qu'on pense)[1].

Thèse visiblement apparentée, mais point identique à l'avicennienne, qui pourrait être ainsi formulée : je m'aperçois que mon âme, qui est mon moi, existe ; donc elle existe.

Des différences essentielles subsistent aussi, en ce qui concerne la portée de ces thèses dans l'économie des systèmes de leurs auteurs ; celle d'Avicenne étant destinée — intention qui se manifeste nettement dans la composition des chapitres du *k.al-ishārāt* consacrés à la théorie de l'âme — à fonder une science, la psychologie, sur une évidence soustraite par sa nature même aux atteintes du doute, et qui est celle de l'existence de l'âme. Or, il est tout à fait net qu'aucune des réflexions d'Aristote touchant l'aperception de soi (ni aucune de celles parallèles de Plotin) n'était appelée dans l'esprit de leur auteur à jouer un rôle pareil.

D'autre part, et ce sera une des difficultés qui s'opposeront à l'entreprise d'Avicenne, il n'est pas du tout facile de savoir à laquelle de toutes ces catégories connues par une doctrine psychologique se voulant *grosso modo*[2] aristotélicienne (et, en fait, bien plus rigoureuse qu'elle ne fut du temps de son fondateur dans la compartimentation des facultés de plus en plus nombreuses) il faut assigner la saisie dans l'aperception de soi de cette évidence. Avicenne devra donc définir cette saisie selon son essence, son sujet et son objet, tâche à peine abordée dans le *k.al-shifā'*. La solution de ce problème qu'a adoptée Avicenne en fera, d'ailleurs, surgir un autre auquel, Avicenne fait incidemment allusion dans ce grand ouvrage. C'est celui des distinctions qu'il faut établir — au risque de dénaturer le fait psychologique originel dont part Avicenne — entre les divers genres de l'aperception de soi.

Rien de surprenant à ce que la pensée d'Avicenne aux prises avec ces questions épineuses devienne parfois hésitante. Ce qui l'est, c'est que, nous soyons à même de prendre ses tâtonnements sur le fait. Cette possibilité, nous l'avons grâce au *k.al-mubāḥathāt*[3] *(Le livre des discussions)*.

Livre curieux que celui-ci, et qui mérite à peine ce nom. C'est, en effet ; un recueil de notations qu'Avicenne a consignées par écrit ; de questions

(1) Il suffit — et, d'autre part, il est nécessaire — de serrer un peu ce texte aristotélicien pour y retrouver, comme le fait M. Mondolfo (cf. *op. cit.*, p. 375) le *cogito ergo sum*. Cette conception y est, peut-être, impliquée ; à coup sûr Aristote ne la dégage pas.

(2) Réserve faite de son point de départ et, sans doute, avec quelques restrictions mentales.

(3) Édité par A. Badawi dans le recueil de texte arabes philosophiques qu'il a intitulé *Arisṭū 'inda'l-'arab, Aristote chez les Arabes ;* cité ci-dessous sous le titre abrégé : *Arisṭū*.

qui lui ont été posées par quelques disciples, Bahmanyār, Ibn Zayla et d'autres ; et de ses réponses. Recueil chaotique : on n'y discerne aucun effort de rédaction de la part d'Avicenne (a-t-il seulement eu le projet de réunir ces écrits disparates en une œuvre ?) ni non plus de la part de ses successeurs. Questions, réponses et notations ont, parfois, l'air d'être triées selon les matières, impression peut-être trompeuse ; mais le plus souvent on dirait qu'elles ont été mises bout à bout au hasard ou presque. Ce sont comme les archives du groupe de savants dont le chef de file était Avicenne vieillissant, et qui était déjà l'auteur du *k.al-shifā'*[1] et sans doute du *k.al-ishārāt*[2]. Des archives qui nous renseigneraient sur la façon dont certaines idées pouvaient se présenter spontanément à l'esprit d'Avicenne, avant d'être revues dans un souci d'harmonisation et de systématisation. On peut y rencontrer le premier jet de la solution d'un problème et, à côté, les retouches qu'Avicenne y a apportées. Il arrive aussi qu'on y trouve consignée une seconde solution incompatible avec la première.

Les questions et réponses éparses ainsi que les notations qui, dans ce recueil traitent de la conscience de soi sont nombreuses, et leur ensemble constitue une étude importante du problème. Il ne semble pas qu'on connaisse un texte de la philosophie grecque ou arabe antérieur à Avicenne qui étudie la conscience en tant que fait de la psychologie humaine avec cette attention, cette volonté de préciser tous les problèmes et de pourchasser toutes les difficultés. Aucun doute qu'il ne s'agisse d'une des principales préoccupations de ce cénacle philosophique. Cela se conçoit d'ailleurs facilement : car la doctrine avicennienne pouvant passer pour neuve[3], il s'agissait d'en déterminer les tenants et aboutissants. On peut aussi se demander, mais c'est une chose impossible à prouver, si ce n'est pas seulement à cette époque, près de sa mort[4], qu'Avicenne s'est rendu

(1) Souvent cité dans le *k. al-mubāḥathāt*, v. *Arisṭū*, pp. 130-131, 173, 175, 176, 194, 195, 198, 207, 234.

(2) Car on est porté à croire que si la tradition manuscrite adjoint au *k. al- mubāḥathāt* (ainsi dans le manuscrit utilisé par M. Badawi dans son édition de ces textes) certaines Épîtres composées par Avicenne ou qu'il a fait écrire (cf. *Arisṭū, Introduction*, pp. 36, 40, 42 et texte pp. 119 s. et p. 240 ss.), ce n'est pas un effet du pur hasard. Il y a apparence que ces écrits étaient considérés comme formant un ensemble parce qu'ils remontaient à la même époque, celle postérieure au sac d'Ispahan, événement qui a eu lieu en 1034, qui a fait date dans la vie d'Avicenne, et dont il est question dans deux de ces épîtres (cf. PINES, La « *philosophie orientale d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens*, p. 9 et p. 22, n. 1). Au moment de ce désastre, le *k. al-ishārāt* était déjà rédigé.

(3) Et d'une conception toute personnelle. C'est, peut-être, ce qui est, car la phrase ne comporte pas nécessairement cette interprétation, sous-entendu dans le passage suivant par lequel débute le parag. 370 du *k. al-mubāḥathāt* (*Arisṭū*, p. 207) : « Question au sujet de la démonstration (de l'existence) de l'âme selon la méthode au sujet de laquelle on a émis des doutes à l'égard (de l'opinion d'Avicenne, méthode qui fait valoir) l'aperception de soi-même (considérée et expliquée dans le *k. al-shifā'*) ».

(4) En 1037.

pleinement compte des problèmes épineux que posait l'intégration de cette doctrine à la psychologie de la philosophie traditionnelle. Tâche qui, de toute évidence, suppose la définition précise — que l'on ne trouve pas dans les écrits antérieurs d'Avicenne — du sujet et de l'objet de l'acte de la conscience, dont le *k.al-ishārāt* fait le fondement de la science de l'âme. Un des passages du *k.al-mubāḥathāt* traitant de cette question figure dans le paragraphe 55 de ce recueil[1].

« ... Quant à l'aperception *(shu'ūr)*. Tu as l'aperception de ton être[2], non pas celle d'une de tes facultés [du moins] de façon à ce que celle-ci devienne l'objet de l'aperception. Car, dans ce cas, tu n'aurais pas eu l'aperception de ton ipséité, mais d'une partie de celle-ci. D'autre part, si tu t'apercevais de ton ipséité, non par elle-même, mais par quelque faculté, un sens par exemple ou l'imagination, il n'y aurait pas identité entre l'objet de l'aperception *(mash'ūr)* et son sujet *(shā'ir)*. Or, avec l'aperception de ton ipséité, tu as aussi celle d'avoir cette aperception de ton âme, et celle également que tu es [le sujet] qui s'aperçoit de cette âme. Maintenant, si c'est une faculté subsistante dans ton âme qui est [le sujet] qui a l'aperception de celle-ci, l'existence[3] de l'âme par cette faculté est le fait de l'âme même et se rapporte ainsi que cette faculté à celle-ci et non pas à autre chose. Si, d'autre part, cette faculté subsistait par un corps quelconque, et qu'il n'en fût pas ainsi de ton âme, ce serait ce corps qui aurait, grâce à la faculté en question, l'aperception d'une chose séparée de lui et pourvue d'une autre forme. [Autrement dit], il n'y aurait sous aucun rapport une aperception de ton ipséité, et celle-ci ne serait pas, non plus, saisie dans sa particularité. Il n'y aurait qu'un corps qui a la sensation d'une chose autre que lui, comme tu peux avoir la sensation de ta main ou de ton pied. [Une autre supposition encore], celle où ton âme, de par cette faculté, subsisterait dans ce corps : dans ce cas, l'existence de l'âme et celle de cette faculté [relèveraient] d'un autre[4]. De cette façon ni l'âme ni le corps ne saisiraient par cette faculté leur ipséité. Car la quiddité à la fois de la faculté de l'âme et de l'âme relèveraient d'un autre. Si, d'autre part, la substance de l'âme est [elle-même] la faculté par laquelle [l'âme se] saisit, les deux (savoir l'âme et cette faculté) ne sont pas séparées (ou : séparables) ».

Texte qui a une parenté nette avec celui déjà cité et qui figure dans le

(1) *Arisṭū*, p. 134 s.

(2) Ou identité personnelle. En effet, le terme *huwiyya* dont se sert Avicenne rend ταυτότης aussi bien que (τὸ) ὄν, cf. PINES, *Abstracta islamica, Revue des études islamiques*, 1938 A. 56. Dans *k. al-shifā', Métaphysique, maq.* VII, *faṣl.* I, vol. II, p. 551 s., Avicenne se sert de ce terme arabe en lui prêtant la signification : identité.

(3) Ainsi Avicenne semble considérer que c'est par l'aperception que l'âme existe.

(4) Deux exemples, de quiddités qui relèvent d'un autre sont cités dans le *k. al-mubāḥathāt*, parag. 48 (*Arisṭū*, p. 133) : ce sont la blancheur : qui ressortit à l'objet blanc ; et la quiddité d'un corps : qui ressortit à la matière.

k.al-shifā', *De anima*, traité V, chapitre II. Il en répète certaines thèses, mais en mettant les points sur les i. Relevons notamment l'affirmation d'après laquelle il y a identité entre le sujet et l'objet de l'aperception, le *shā'ir* et le *mash'ūr*, identité qui, peut rappeler celle qui subsiste dans le Dieu d'Aristote et des *falāsifa*[1] entre le sujet connaissant son intellection ; l'enseignement présenté dans la conclusion du paragraphe en découle nécessairement. Notons également que, d'après ce texte, l'aperception qu'on a de soi-même ne peut être séparée de celle qui a pour objet le fait de cette aperception ni de celle par laquelle on se reconnaît comme sujet apercevant.

La transparence de l'âme tout entière à elle-même étant ainsi acquise[2], il fallait rendre compte de cette donnée en termes péripatéticiens, ceux de la psychologie régnante. Tâche dont la question suivante posée à Avicenne, et qui est rapportée dans le paragraphe 37 du *k.al-mubāḥathāt*[3] expose la difficulté :

« Il lui fut posé la question que voici : quelle est la faculté par laquelle nous avons l'aperception de notre ipséité particulière. En effet l'âme saisit les entités[4] par la faculté rationnelle, mais l'aperception d'une ipséité n'est pas une intellection ; ou par la faculté estimative, mais celle-ci saisit les choses se rattachant aux images *(mutakhayyilāt)*. Or, il a été montré tout à l'heure que j'ai l'aperception de mon ipséité, même si je ne m'aperçois pas des parties de mon corps ou ne me représente pas l'image de celui-ci ».

Donc une impasse ? Avicenne n'entend pas que sa doctrine y aboutisse. Il est, partant, obligé d'adopter une des solutions repoussées par son interrogateur : celle que le passage du *k.al-shifā'* dont il vient d'être question laissait pressentir.

Voici sa réponse :

« Il a été prouvé qu'une chose *(ma'nā)* d'ordre général ne peut être

(1) Dont Avicenne ; v. *k. al-shifā'*, *Métaphysique*, vol. II, p. 587 ss. (Cette partie de la lithographie est sans pagination).

(2) Cf. aussi paragraphe 346 du *k. al-mubāḥathāt* (*Arisṭū*, p. 195 s.) : « La question lui (il s'agit d'Avicenne) fut posée : Il n'est pas impossible qu'il existe une faculté qui saisisse l'entité *(ma'nā)* qu'est l'âme et ne le fasse pas pour elle-même. Dans ce cas, je penserai que j'ai l'aperception de moi-même : (Il) répondit : L'entité en nous qui saisit et qui est la racine *(aṣl)*, nous l'appelons âme rationnelle. Or (le sujet) qui en nous saisit les universaux le fait également pour l'âme rationnelle en tant que telle. Donc l'âme rationnelle se saisit elle-même ». Ainsi il y a identité du sujet et de l'objet de l'aperception. Mais on peut se demander comment il est possible pour l'âme rationnelle, que, à ce qu'il semble, Avicenne vient de définir comme celle qui pense les universaux, de s'apercevoir d'elle-même, chose individuelle. Sur ce problème, v. *infra*.

(3) *Arisṭū*, p. 208.

(4) *Ma'ānī*, terme intraduisible, qui, dans le contexte, comprend tout ce qui peut être l'objet d'imagination ou d'intellection.

saisie (ou : appréhendée) par le corps et que, d'autre part, une chose d'ordre individuel *(shakhṣī)*, et dont l'individuation est due à des accidents se rattachant à la matière, telles des mesures et une position locale déterminées, ne peut être saisie (appréhendée) sauf [par l'instrument] d'un corps. Par contre, il n'a pas été prouvé que le particulier ne peut absolument pas être saisi sauf [par l'instrument] d'un corps, ni ne peut subir une transformation dans un jugement portant sur ce qui est général. En fait, il n'y a pas d'empêchement à ce que l'intellect ait l'aperception d'un particulier dont l'individuation ne tiendrait pas à ses mesures ni à sa position locale ni à [d'autres accidents] de ce genre ; nulle part la preuve n'a été faite que c'est là chose impossible. Le fait que la cause d'un individu soit, sous un certain rapport, la matière et une chose matérielle ne serait pas, à ce point de vue, une objection valable, pourvu que la caractéristique[1] qui se rattache à lui et qui l'individue ne soit pas elle-même matérielle, mais fasse partie des caractéristiques qui particularisent[2] ce qui n'est pas un corps dans son individuation. Ce sont seulement des particuliers déterminés par des caractéristiques comportant la matière et des mesures que l'intellect ou l'âme rationnelle sont incapables de saisir ; ils peuvent le faire pour tous les autres particuliers. Et même pour ceux de la première catégorie s'ils les ont dépouillés de leurs [déterminants] distinctifs *(al-mukhaṣṣiṣa)* ; et [même sans qu'ils procèdent à ce dépouillement] en attribuant [aux particuliers] les [déterminants] en question, mais considérées sous leur aspect général. Quant aux êtres[3] immatériels, ce sont soit des individus appartenant à une espèce, mais différenciés (entre eux) par leurs propriétés *(khawāṣṣ)*, et s'il en est ainsi, leur ipséité peut être saisie telle qu'elle est, soit des singuliers *(afrād)* dont l'espèce ne comporte pas de division selon des [déterminants] distinctifs : n'étant représentée tout entière que par une seule ipséité qui n'a pas besoin d'une différenciation autre que sa spécificité *(naw'iyya)* même. Il y a à ce sujet [un problème] à méditer : les singuliers appartenant à la première catégorie peuvent-ils être saisis selon leur individualité ?[4]

Ainsi l'aperception ou, en d'autres termes, la conscience de soi est une

(1) *Hay'a :* Terme qui signifie dans le langage philosophique courant la forme externe et accidentelle, à la différence de *ṣūra*, qui est la forme en tant que principe constitutif du genre ou de l'espèce. Le concept d'une *hay'a* immatérielle dont parle Avicenne dans ce passage peut rappeler la notion d'heccéité dans la philosophie de Duns Scot. Cf. *infra*.

(2) *Takhuṣṣu :* qui sont propres. La traduction que j'ai adoptée me semble rendre la pensée d'Avicenne, mais a néanmoins un inconvénient grave : elle peut susciter l'impression qu'il existe en arabe une parenté entre les termes que j'ai rendus par « particulier » *(juz'ī)* et par particulariser. Ce n'est pas le cas. Je traduis le terme *mukhaṣṣiṣa* qui se rencontre dans la suite du paragraphe par « distinctifs » ; et *khawāṣṣ* par « propriétés ».

(3) Littéralement : Choses.

(4) *Arisṭū*, p. 208.

intellection[1]. Pourtant, ce point une fois acquis, les difficultés ne font que commencer. Le texte qui vient d'être cité nous renseigne sur l'une d'entre elles qui est capitale, car elle engage la conception même de l'intellection : la question étant, de savoir si celle-ci porte seulement sur l'universel, comme le système aristotélicien paraît l'exiger[2]. Cela aurait en effet pour corollaire, l'impossibilité pour une aperception de soi assimilée à l'intellection de saisir ce singulier qu'est l'âme individuelle. Or, Avicenne rejette dans ce passage et cette prémisse et cette conséquence. Selon lui, seuls les singuliers dont l'individualité tient à des accidents se rattachant à la matière ne donnent pas prise à l'intellection ; et l'âme humaine n'est pas dans ce cas — quoique Avicenne croit par ailleurs, que son individuation a pour cause son union avec le corps. Ce qui la particularise

(1) V. aussi *k. al-mubāḥathāt*, paragraphe 422 (*Arisṭū*, p. 221) : « La question suivante lui fut posée : Il est constant que nous avons l'aperception de notre ipséité. Est-ce le fait d'une intellection ou de quelque appréhension d'une autre sorte ? En effet, nous ne pouvons « réaliser » *(nuḥaqqiq)* le fait que nous avons une intellection qu'après avoir montré que nous possédons la réalité *(ḥaqīqa)* de notre ipséité. Or, si nous pouvons le montrer sans l'intermédiaire d'une intellection, quel besoin y a-t-il de dire que nous avons l'intellection de notre ipséité pour arriver à partir de là à l'affirmation de ce que nous possédons notre ipséité.

Voici la réponse : La question ne concerne pas seulement l'intellection et l'aperception, mais toute appréhension quelle qu'elle soit. En effet (toute appréhension) est la contemplation de la réalité d'une chose : non pas en tant que réalité extérieure, car s'il en était ainsi, il ne pourrait pas y avoir une intellection de choses inexistantes (dans le monde extérieur) — mais en tant que (subsistant) en nous. D'autre part, cette contemplation ne représente pas un troisième mode d'existence (des choses : les deux autres modes étant leur existence dans le monde extérieur et celle qu'elles ont en nous) car elle n'est rien autre que leurs images en nous. Autrement il y aurait une série infinie (de représentations de représentations). Ce n'est que par une extension (du terme) que nous disons les réalités des choses) sont contemplées : c'est les assimiler par la force de l'habitude aux sensibles... ».

Dans ce texte Avicenne paraît attribuer à *ḥaqīqa* un sens qui s'approche de celui, très précis, qu'a *māhiyya :* quiddité, essence. Sur *ḥaqīqa*, cf. MASSIGNON, *La passion*, p. 565 s.

Notons que la réponse d'Avicenne consignée dans paragraphe 422 du *k. al-mubāḥathāt* (y compris la phrase de la fin qui n'est pas traduite dans le texte) se retrouve telle quelle à quelques variantes près dans *ma'ārij al-quds fī madārij ma'rifat al-nafs* (v. l'édition du Caire 192, p. 73, l. 13-74, l. 2), ouvrage attribué à al-Ghazālī (déjà au XIII[e] siècle par Ibn Sab'īn, si toutefois il est permis d'identifier l'écrit en question avec *al-ma'ārij al-'aqliyya*, que cite ce philosophe; v. L. MASSIGNON, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam*, Paris, 1929, p. 130). Les rapports existant entre les *ma'ārij* et le *k. al-mubāḥathāt* méritent d'être étudiés de près. Du reste, M. D. Z. Baneth a signalé dans un article sur Juda Halévi et al-Ghazālī (in *Knesset* VII, p. 310 ss., en hébreu) que des pages entières tirées des écrits d'Avicenne figurent dans les *ma'ārij*. C'est une des raisons qui font qu'il considère l'attribution de cet ouvrage à al-Ghazālī comme sujette à caution (v. *op. cit.*, p. 317, n. 5).

(2) Parmi les nombreux textes d'Aristote qui s'offrent à l'appui de cette affirmation, je ne citerai que le suivant (*De anima*, II, 5, 417 b 22. ss,, traduction de J. TRICOT) : « La raison de cette différence est que ce sont des choses individuelles dont il y a sensa-

est une caractéristique[1] *(hay'a)* immatérielle ; doctrine qui, se présente comme une dérogation à la doctrine péripatéticienne, de la matière principe d'individuation. Il s'ensuit que l'âme de chacun peut être un intelligible. Et de fait, elle l'est.

Il ressort, d'autre part, de la conclusion du passage précédent, qu'Avicenne s'est proposé de réexaminer un problème de détail se rattachant à sa thèse. Au fait, ainsi que les textes recueillis dans le *k.al-mubāḥathāt* en font foi, il est sûr qu'il a repensé celle-ci tout entière à plusieurs reprises, sans que nous puissions établir avec certitude l'ordre chronologique des différents états de la question.

Ainsi celle-ci est considérée sous un angle autre que celui que nous connaissons dans le paragraphe 372 du *k.al-mubāḥathāt* faisant suite à celui cité tout à l'heure.

D'après ce paragraphe, la question suivante fut posée à Avicenne[2] : « Comment puis-je avoir l'intellection de mon ipséité ? En effet, seulement une entité *(ma'nā)*[3] d'ordre général et qui subsiste peut être objet d'intellection. Je dois donc, pour avoir l'intellection de mon ipséité, me faire [chose] abstraite. Car c'est ainsi que je serai posé comme subsistant par le fait de ma définition, ainsi que subsistent les entités d'ordre général. En effet, tout ce qui subsiste comme une entité d'ordre général par le fait de sa définition est abstrait [de la matière], et la faculté de la passivité ne fait pas partie de sa composition. Ces choses étant ainsi, comment se peut-il qu'entre dans mon ipséité un facteur qui l'empêche d'être chose abstraite, [état] qui lui revient ».

tion en acte, tandis que la science porte sur les universaux ; et ces derniers sont, en un sens, dans l'âme même. C'est pourquoi penser (faire acte d'intelligence : νοῆσαι) dépend du sujet même, à sa volonté, tandis que sentir ne dépend pas de lui ». Il ne s'agit évidemment pas pour autant de méconnaître la place que tient l'individuel dans la théorie aristotélicienne de la connaissance, cf. par O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, 2e édition, p. 394 ss. — La thèse d'après laquelle l'intellect ne saisit que les universaux est affirmée avec force et de façon absolue par Avicenne même dans le *k. al-ishārāt* (p. 130 ss.) ; le philosophe y écarte expressément toutes les tentatives d'en assouplir la rigueur.

(1) D'après Avicenne, l'âme garde cette caractéristique et, de même la conscience de soi après sa séparation du corps. C'est ce qui ressort du parag. 427 du *k. al-mubāḥathāt* (*Arisṭū*, p. 223) ; dont voici la traduction : « La question suivante lui fut posée : Aurons-nous, après la séparation [de nos corps] la perception de notre ipséité dans sa particularité, comme nous l'avons actuellement ? Ou bien aurons-nous de notre ipséité une aperception absolue et non particularisée, analogue, pour citer deux exemples, à l'intellection que nous avons des concepts *(ma'nā)* : âme et homme ? Voici sa réponse : En notre ipséité nous aurons [après la séparation du corps] l'aperception des caractéristiques par lesquelles elle a reçu l'individuation qui lui est propre. Sera-t-il possible d'avoir l'aperception de cette caractéristique seule, ou bien ne le pourra-t-on que si celle-ci [dans cette aperception] est mêlée au concept — cela est une autre question ».

(2) *Arisṭū*, p. 208.

(3) Terme intraduisible, je l'ai déjà dit. La notion d'un *ma'âā* d'ordre général dont il est question dans ce texte correspond assez à celle de quiddité ou d'essence.

Voici ce que répondit Avicenne[1] :

« Supposons que l'aperception qu'on a de sa propre ipséité[2] ne s'appelle pas acte d'intelligence, et que cette dernière appellation désigne uniquement une aperception [dont l'objet serait] abstrait et d'ordre général. Dans ce cas on pourrait dire : mon aperception de ma propre ipséité n'est point un acte d'intelligence ; je n'ai pas d'intellection de ma propre ipséité. Cependant [s'il est vrai] que l'appréhension de ce qui subsiste de façon abstraite est appelée acte d'intelligence, il n'y a pas lieu d'accorder que l'objet d'intellection est toujours[3] une entité[4] d'ordre général subsistant de par sa définition. Peut-être est-il possible de le concéder en ce qui concerne les objets d'intellection [appartenant au monde] extérieur ; ce qui est certain, c'est qu'on ne peut pas l'accorder de façon absolue. En effet, toutes les choses n'ont pas une définition ; ni tous les objets d'intellection ne [fournissent] de représentations simples. Car il arrive qu'on ait l'intellection d'une chose appréhendée en même temps que celle du mode selon lequel elle [se trouve exister], et que de cette façon on saisisse la définition de la chose en conjonction avec les accidents propres à celle-ci. C'est ainsi que, en ayant l'intellection de mon ipséité, j'ai celle d'une définition jointe à un accident qui se rattache à elle. Ce qu'il convient de dire, c'est que [en elle] l'intelligible [au sens strict] est ce qui est d'ordre général parmi les choses qui sont conjointes en elle et en participent. En effet, l'intelligible au sens absolu, qui dans toute chose est d'ordre général, peut avoir une quiddité abstraite, mais aussi une quiddité qui est en conjonction [avec un ou des accidents] que l'intellection dont cette quiddité est l'objet embrasse également. Dans certains cas où cette quiddité est d'ordre général il y a participation en elle, en acte ou en puissance ; dans d'autres cas, il n'en est pas ainsi ».

Comparons ce paragraphe avec celui qui le précède. Dans ce dernier la saisie du singulier par l'intellect est affirmée sans référence aucune à l'universel que contient le singulier, objet de l'intellection ; tandis que c'est cette référence qui dans le texte précité semble légitimer l'affirmation en question[5].

(1) *Arisṭū*, p. 208 s.

(2) Sans qu'on devienne chose abstraite.

(3) Littéralement : à toute chose.

(4) *Ma'nā*. Il s'agit de quiddités ou essences.

(5) Certains problèmes que pose l'intellection de l'âme considérée comme une quiddité sont traités dans les paragraphes 331 et 332 du *k. al-mubāḥathāt* (*Arisṭū*, p. 192). En voici la traduction.

Paragraphe 331 : « Ensuite on lui posa la question que voici : Est-ce qu'en ayant l'intellection de l'âme en tant qu'entité d'ordre général (littéralement : dans un sens général), je deviens moi-même une âme au sens absolu (du terme), cessant d'être une âme particularisée et individuelle. Dans ce cas je serais toutes les âmes (à la fois). Voici (sa) réponse : Il y a une différence entre l'âme au sens absolu (du terme) et considérée en elle-même d'une part et l'âme universelle d'autre part. En effet, tout en

Au demeurant, les deux points de vue ne semblent pas nécessairement incompatibles. Notons, que déjà dans le *k.al-shifā'*[1] et dans un contexte qui n'intéresse pas la doctrine de l'aperception de soi, il est question de la saisie par l'intelligence de l'humanité de Zayd et de celle de 'Umar, qui ne sont pas identiques. Cependant, la notion qu'en a l'intellect est une, différenciée seulement sous le rapport des accidents. Théorie qui semble reconnaître à l'intellect la capacité de saisir l'ensemble que forment la notion générale d'humanité et l'accident particulier à une personne déterminée qui, s'ajoutant à cette notion, l'individue. C'est une conception qui préfigure celle du paragraphe 372 du *k.al-mubāḥathāt*. Il est vrai que le texte du *k.al-shifā'* est centré sur l'intellection des universaux, tandis que dans l'ouvrage postérieur, Avicenne voudrait rendre compte de celle des singuliers[2].

Le paragraphe 373 du *k.al-mubāḥathāt*[3], très court, et qui pourrait bien faire bloc avec celui qui le précède, semble marquer un flottement dans la pensée d'Avicenne. En voici la traduction :

« Il se peut que [la notion de] l'intellection[4] saisissant les intelligibles ne s'applique pas à la simple et sommaire aperception [qu'on a de sa propre] ipséité, mais [à ce qui va] au-delà de cette [aperception]. C'est à méditer ».

Ainsi, à un certain moment, Avicenne a eu l'idée qu'il faudrait trouver une catégorie autre que l'intellection où classer l'aperception de soi. Mais cette hésitation sera, sans lendemain. Du moins rien n'indique qu'Avicenne ait essayé de préciser les distinctions auxquelles ce passage fait allusion. C'est, sans doute, que malgré la légère incertitude qui y trouve son expression, son siège était fait ; son opinion définitive étant celle, attestée par de nombreux paragraphes du *k.al-mubāḥathāt*, qui considère l'aperception de soi comme une intellection.

Il ressort également de cet ouvrage que cette opinion était très discutée dans le groupe dont Avicenne fut le maître ; les disciples formulant des

pouvant être prédiquée de toute âme, celle-ci relève d'une autre manière de voir. L'une (savoir, l'âme au sens absolu du terme) est une partie de mon âme, et l'autre (l'âme universelle) ne l'est pas ». Parag. 331 : « Ensuite on lui pose la question que voici : De quelle façon pourrais-je saisir l'entité d'ordre général (ou : le concept général) de l'âme ? Aurai-je en même temps l'aperception de mon âme individuelle. Il répondit : Non, il est impossible d'avoir à la fois l'aperception d'une chose et de sa division ». Réponse qui indique, elle aussi, que l'âme au sens absolu du terme est une partie de l'âme individuelle ».

(1) *De anima, maq. V, faṣl. V*, vol. I, p. 357 ; cf. Gilson, *op. cit.*, p. 66 s.

(2) Y a-t-il un rapport ou une similitude caractéristique entre les théories de l'individuation et de la connaissance du singulier ébauchées dans le *k. al-mubāḥathāt* et les théories parallèles de Duns Scot (v. sur celles-ci É. Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 444 ss. et p. 543 ss.). Il me semble que cette question mérite d'être étudiée de près.

(3) Cf. *Arisṭū*, p. 209.

(4) Ou : (de) l'intellect.

objections et des questions généralement pertinentes. Le paragraphe 426 du *k.al-mubāḥathāt*[1] rapporte deux de ces questions, où l'on trouve, peut-être, un souvenir peu précis d'un passage du *k.al-shifā'* cité tout à l'heure : celui où Avicenne explique de quelle façon l'humanité, il s'agit ici de la quiddité, subsiste dans différentes personnes humaines et comment on en obtient la notion. Voici les problèmes dont, d'après ce paragraphe, on a demandé à Avicenne l'éclaircissement :

« Est-ce que, au moment où j'ai l'intellection de l'âme ou de l'humanité[2], la partie de moi-même qui fait acte d'intelligence prend connaissance de quelque chose d'autre que mon ipséité. Et encore : au moment où j'ai l'intellection de l'humanité de Zayd ou de son âme, l'objet de cette intellection — savoir cette âme ou cette humanité — est-il mon ipséité[3], avec l'adjonction des concomitants propres à Zayd, ou est-ce que mon ipséité prend, en l'occurrence, connaissance d'une autre humanité pourvue d'accidents également différents [de ceux qui se rattachent à mon humanité] ».

A quoi Avicenne répond[4] :

« Lorsque tu as l'intellection de l'âme ou de l'humanité de façon absolue et abstraite, tu as du même coup l'intellection d'une partie de ton ipséité. Lorsque, d'autre part, tu as l'intellection de l'humanité de Zayd, c'est que tu as adjoint à une partie de ton ipséité une autre chose, effectuant une union entre les deux, ainsi tu contemples à la fois une partie de ton ipséité et une partie de celle d'un autre[5]. Il n'y a donc pas en toi [deux quiddités] d'humanité [si du moins on s'en tient à ce qui] subsiste réellement, [mais cela paraît être ainsi] lorsqu'on considère [cet état de fait[6]] ».

Textes qui, tout en ne mentionnant pas expressément l'aperception de soi, nous font mieux connaître l'intellection à laquelle elle est assimilée. A les lire, il apparaît notamment qu'au point de vue doctrinal il n'y a guère de différence de principe entre l'intellection qu'on peut avoir de soi-même et celle par laquelle on connaît l'ipséité d'autrui. Pour ce qui

(1) *Arisṭū*, p. 222.

(3) Il s'agit de la quiddité de l'homme.

(3) Le mot *ghayr* qui précède *dhāt*, p. 222, l. 22, est à supprimer.

(4) *Arisṭū*, p. 222 s.

(5) Mot à mot : une partie d'une autre ipséité.

(6) Le problème traité dans ce texte est envisagé sous un autre angle dans le paragraphe 376 du *k. al-mubāḥathāt* (*Arisṭū* p. 209) dont voici la traduction : « La question suivante lui fut posée : Celui qui a l'intellection d'autrui doit avoir l'intellection de lui-même : [cette thèse] est énoncée dans plusieurs passages (des écrits d'Avicenne apparemment), mais sans preuve. [Avicenne] répondit : Si le sujet a l'intelleciion de son intellection d'autrui, il s'ensuit nécessairement [que la thèse] en question [est vraie] ».

est de la conscience[1] certifiant — à tout homme venant au monde, ou du moins, on pouvait le croire[2] — l'existence de son moi, donnée primordiale de la psychologie enseignée par Avicenne et qui est unique à ce titre, puisque dans le plus personnel des grands ouvrages du philosophe le *k.al-ishārāt* elle sert à cette doctrine de point de départ ; tout se passe comme si cette donnée ne pouvait trouver où s'insérer, en gardant sa particularité, dans le système de la science en question arrivée à son achèvement ; science qui tend à considérer cette conscience comme une intellection semblable à beaucoup d'autres.

Cependant, par une équivoque dont le langage philosophique même est le complice, cette intellection risque d'être confondue avec d'autres

(1) Conscience que l'homme peut même avoir pendant son sommeil, comme le montrent les paragraphes 380 et 381 du *k. al-mubāḥathāt* (*Arisṭū*, p. 210) :

« Paragraphe 380. [On s'attaqua] à lui en mettant en doute que quelqu'un qui dort puisse avoir l'aperception de lui-même. Il dit : Pendant le sommeil, on s'occupe de ses imaginations, comme c'est le cas pendant la veille pour les sensations. Et il arrive souvent qu'on s'occupe [pendant le sommeil] des choses de l'intellect et de la pensée, tout comme à l'état de veille. Or, lorsque pendant son sommeil, on s'occupe de ces choses-là, on a l'aperception, de même qu'à l'état de veille, qu'on est celui qui a cette activité. Et lorsqu'on s'éveille et qu'on se souvient de cette activité, on a également la mémoire d'avoir eu l'aperception de soi-même. Si, d'autre part, on ne se souvient pas après l'éveil (de ce qu'on avait dans l'esprit pendant le sommeil), on ne se rappelle pas, non plus, son aperception de soi-même ; mais ce n'est pas là une preuve qu'il n'y a pas eu d'aperception. En effet, le souvenir de l'aperception de soi-même n'est pas cette aperception ; même l'aperception qu'on a de cette dernière est autre chose que la (simple) aperception de soi-même. D'ailleurs on ne se souvient quelquefois pas même de l'aperception de soi qu'on a eue à l'état de veille ; c'est ce qui arrive à moins que ce souvenir soit conservé (parce que se rattachant) à celui de préoccupations où l'on prenait garde au sentiment de soi-même.

Paragraphe 381. On (s'attaqua à lui) en mettant en doute qu'on ait l'aperception de soi-même pendant le sommeil, si on ne se représente, en imagination, en même temps la forme de ses membres. Il dit : Il a été montré que nous pouvons avoir l'aperception d'être nous-mêmes sans avoir celle de nos membres externes. (Au reste) la forme de nos membres individuels peut changer, réellement à l'état de veille, ou apparemment pendant le sommeil ; partant, l'objet de l'aperception, qui est un et immuable, n'est pas cette forme. Il n'est pas possible, non plus, que (cet objet) soit une chose d'ordre général qui est conservée, comme le sont ces choses, à travers tous les changements ; car l'objet de l'aperception est une (chose) particulière. Impossible également que cet objet soit une chose individuelle qui est conservée à travers les changements, comme le serait une (chose) particulière qui serait concomitante aux (divers) changements que (peut subir) quelque membre : cela a été montré. Donc (l'objet de l'aperception) est autre chose. Supposons encore que, pendant le sommeil nous n'avons pas l'aperception de nous-mêmes, tant que nous ne nous représentons pas la forme de nos membres. Est-ce que cette proposition prouverait quelque chose d'autre qu'une concomitance entre l'aperception et la représentation relevant de l'imagination. Or il n'y a pas d'empêchement à ce qu'une telle représentation d'une chose soit concomitante à l'aperception de celle-ci. Il n'y a dans cela rien qui contredise (ma) doctrine ou (ma) prémisse. Car une (condition) sans laquelle une chose ne se produit pas, n'est pas toujours identique à la chose même ».

(2) Cf. *infra*.

aperceptions de soi ontologiquement inférieures, parce que dépendantes, en dernier lieu, d'organes corporels. Il y avait donc une distinction à établir. Avicenne essaye de le faire déjà dans le *k.al-shifā'*[1]. Il s'y emploie également dans le paragraphe 375 du *k.al-mubāḥathāt*[2]. En voici la traduction :

« La question suivante lui fut posée : J'ai l'aperception du fait d'avoir vu, je parle d'une vision portant sur un particulier. Et il n'y a pas de doute que les autres animaux ont également une aperception de ce genre, s'il est vrai qu'ils ont celle de leur propre ipséité[3]. Par quelle faculté et qu'en est-il ? [Avicenne] répondit : Il se peut qu'un organe externe s'interpose entre moi et ma vision ; et un organe interne, entre celle-ci et la vision

(1) V. *supra.*

(2) *Arisṭū* p. 209. Cf. paragraphe 423 du *k. al-mubāḥathāt* (*Arisṭū* p. 221) : « La question suivante lui fut posée : Il a été supposé que nous avons l'intellection de nous-mêmes sans que fût élucidée (la question de savoir) s'il est possible ou non d'avoir intellection (emploi impropre du verbe *'aqala*) au moyen d'un organe corporel. Pourquoi serait-il impossible que les facultés intellectives soient appréhendées par l'estimative, qui en aurait l'aperception et la faculté intellective aurait, à son tour, l'aperception de l'estimative ? Ainsi la faculté intellective n'aurait pas l'appréhension d'elle-même mais d'une autre (faculté), et ce serait également le cas en ce qui concerne l'estimative, qui ne s'appréhenderait pas, mais le ferait, par exemple, pour l'intellective.

La réponse (d'Avicenne) : Il est une faculté, qui est en nous ou à nous, ou bien qui est nous-mêmes, et par laquelle nous saisissons les entités (ou : les concepts : *ma'āni*) d'ordre général et ce qui leur est similaire. Et il est une autre faculté par laquelle nous saisissons les particuliers. Or ce qui est général dans la faculté qui saisit (les entités) d'ordre général ne peut être saisi que par ce qui (est fait) pour saisir le général. Et cela, appelle-le comme tu veux. Cependant nous l'appelons la faculté intellectuelle ». Cf. aussi le parag. 357 du *k. al-mubāḥathāt* (*Arisṭū*, p. 199).

(3) Il est question de l'aperception que les animaux peuvent avoir d'eux-mêmes dans le paragraphe 358 (*Arisṭū*, p. 199) et dans le paragraphe 374 (*Arisṭû*, p. 209) du *k. al-mubāḥathât*. Voici la trauduction de ce dernier texte : « La question suivante lui fut posée : Les animaux autres que l'homme ont-ils l'aperception de leur ipséité ? Et, si c'est le cas, comment le prouver ? (Avicenne) répondit : il est nécessaire de méditer sur cette question : Peut-être est-ce par leurs organes qu'ils ont l'aperception de leur ipséité ; il se peut aussi que leur aperception ait pour objet une image composite faite (de différents aspects) de leur ombre (*bi-amr mushtarik min al-aẓlāl:* l'expression n'est pas claire, mais l'interprétation proposée paraît vraisemblable). Encore (une troisième possibilité) : Ils ont seulement l'aperception de leurs sentiments et de leurs imaginations, et non pas celle de leur ipséité, ni celle de leurs facultés et non plus celle des activités de leurs facultés internes (une traduction également possible : des activités cachées de leurs facultés). Il faut méditer là-dessus ». Donc une incertitude totale. Le paragraphe 358 reflète-t-il un état différent de la doctrine d'Avicenne ? Ce n'est pas sûr. Mais la tonalité est tout autre. En effet, ce philosophe s'y décide à émettre une opinion précise sur un point du prob ème ». La question suivante lui fut posée : (En fait elle n'est qu'impliquée) : Si les animaux autres que l'homme n'ont pas une partie *(juz')* qui est à la fois sujet et objet de l'aperception, il n'existe pas en eux de chose ayant l'aperception de sa propre ipséité. Si, d'autre part, il existe en eux une partie qui est à la fois sujet et objet de l'aperception, elle possède son ipséité (mot à mot : son ipséité est à elle). (Voici) la réponse d'Avicenne) : En (ces animaux) le sujet et l'objet ne font pas un, le premier étant une partie du second ».

de ma vision[1]. Il se peut aussi que le fait de saisir ma propre ipséité diffère de celui qui [consiste] à avoir une vision d'autrui comme de celui qui consiste à avoir une vision de cette vision. En effet, tandis qu'il est possible qu'il y ait un intermédiaire entre moi et ma vision d'autrui et, de même, entre moi et ma vision de cette vision, rien ne peut s'interposer entre mon ipséité et ma saisie de cette ipséité. Il faudrait parler longuement de cela. Prions donc Dieu qu'il nous aide à achever et à mener à sa perfection le discours qui en traitera. Car toute aide vient de Dieu très grand et très haut. »

Passage où se décèle une grande incertitude quant à la théorie des aperceptions de soi qui ne sont pas des intellections. Une explication plus précise — mais cette précision est toute relative — est ébauchée dans le paragraphe 421, peut-être postérieur, du *k.al-mubāḥathāt*[2] :

« La question suivante lui fut posée : Par quelle faculté ai-je l'aperception du fait que j'ai vu ou entendu ?

» [Voici] la réponse d'Avicenne : par l'âme animale, ou bien par la rationnelle, par la voie de la faculté estimative ; la forme sensible passant dans des représentations successives et répétées du sens externe[3] au sens commun, [de celui-ci] à la faculté imaginative, [et de celle-ci] à l'estimative ».

Exposé trop succinct pour être clair ; mais il semble bien que, malgré la divergence des détails, le principe de cette théorie n'est pas très différent de celui dont procède la doctrine du *De somno* où Aristote attribue l'aperception en cause au sens commun[4].

D'autre part, Avicenne comme Aristote (et comme les néoplatoniciens) connaît également une aperception de soi d'un autre genre, celle qui est un acte d'intellection.

Ainsi l'on constate un certain parallélisme. Mais, tandis que la doctrine aristotélicienne apparaît cohérente, celle d'Avicenne donne l'impression contraire, ce qui ne diminue guère sa portée capitale, celle-ci tenant, au premier chef, à l'intuition par laquelle le philosophe arabe saisit que le fait de la conscience prouve et garantit l'existence de l'âme, qui est le moi.

C'est, en grande partie, parce qu'Avicenne n'a pas su expliciter avec justesse et de façon exhaustive le contenu de cette intuition, ni formuler

(1) Dans ce paragraphe Avicenne applique le terme « vision » *(ibṣār)* aussi à l'aperception qu'on peut avoir du fait qu'on voit. Emploi qui rappelle l'opinion énoncée par Aristote dans le *De anima*, III, 2, 425 b, 12 ss., et d'après laquelle c'est par la vue que nous percevons que nous voyons ; thèse que le *De somno* paraît contredire, v. *supra*. Toutefois l'analogie entre ce texte avicennien et le passage du *De* anima est uniquement d'ordre terminologique ; car Avicenne n'accepte pas la thèse aristotélicienne dont il a été question.

(2) *Arisṭū*, p. 221 s.

(3) Qui l'a perçue.

(4) V. *supra*.

tous les corollaires que celle-ci comportait que sa théorie porte à faux.

A ce sujet, il faut noter tout d'abord que dans l'explication que propose Avicenne cette intuition porte sur l'essence de l'âme : c'est une appréhension à la fois de la quiddité de celle-ci et de l'accident qui l'individue. Théorie nettement inventée après coup. Car il n'y a pas de doute, les exposés d'Avicenne lui-même en faisant foi, que, à son origine, avant qu'elle soit accommodée au lit de Procuste d'une doctrine toute faite, cette intuition saisit non pas l'essence du moi, mais cette évidence qu'est son existence. Elle établit une proposition de fait — c'est ainsi que Leibnitz[1] qualifie celle qui se formule : j'existe — où s'affirme une liaison entre les deux termes : moi et l'existence.

Ayant dénaturé de cette façon son intuition, Avicenne fut amené à prendre à son propre compte la coupure traditionnellement absolue, qui séparerait les deux catégories de l'aperception de soi : celle ayant pour objet l'essence du moi et l'acte d'intelligence d'une part, et celle par laquelle on se rend compte du fait d'avoir des sensations, d'autre part. Doctrine difficile à maintenir si l'on tient compte des données de l'expérience intérieure[2]. A son avis, car son silence ne peut être interprété autrement — la deuxième de ces catégories n'a aucun rapport avec l'évidence : j'existe. Et pourtant Aristote même la met, à cet égard, sur le même plan que l'aperception de soi qui est un acte d'intelligence[3].

L'assimilation de l'aperception garantissant l'existence du moi à une intellection suscite, par ailleurs, une difficulté supplémentaire, qui, elle non plus, n'est pas mentionnée par Avicenne. On peut se demander, en effet, à quel point la faculté d'intelligence requise pour cette intellection est répandue. Serait-elle l'apanage de tous les hommes ? Ce serait difficilement explicable, l'intellect selon Avicenne n'étant pas, à la différence du bon sens cartésien, la chose du monde la mieux partagée. Faut-il la prêter seulement aux hommes supérieurs ? Ce serait dénier aux autres, qui sont la grande majorité, la conscience de l'existence de leur moi. Et d'autre part, les divers passages d'Avicenne au cours desquels il évoque l'homme créé d'un seul coup paraissent, du moins c'est l'impression qu'on en garde, faire appel à une expérience qui serait commune à tous les humains[4]. Il est vrai qu'en élaborant sa doctrine Avicenne tend à perdre de vue les évidences que fournit cette expérience[5].

(1) Cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. IV, c VII, parag. 7.

(2) Recours légitime, puisque c'est elle que sous-tend et cautionne l'affirmation avicennienne de l'existence de l'âme.

(3) V. le texte du IX[e] livre de l'*Éthique à Nicomaque*, cité *supra*.

(4) La question qui se pose est celle de savoir quel est ce lecteur, ce « tu », auquel Avicenne s'adresse dans ces passages.

(5) Certaines des réflexions d'Avicenne dont il a été question présentent une parenté avec celles de saint Augustin traitant de l'âme humaine. Rencontre ou source commune ? La question mérite d'être étudiée de près. Cf. É. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, p. 40, n. 1.

II

Abu'l Barakāt, Hibat Allāh al-Baghdādī, Juif converti sur le tard à l'Islam, appartenait approximativement à la deuxième génération après Avicenne. Natif d'une autre région du monde musulman, l'Irak, il consigna pendant des années sur des feuillets épars les réflexions que lui suggérait la lecture d'écrits philosophiques et, en tout premier lieu, du *k.al-shifā'*. « Ces notes lui serviront à rédiger son grand ouvrage, le *k.al-mu'tabar*, « le livre de ce qui a été établi par la réflexion personnelle »[1] qui se ressent, dirait-on, de cette origine.

En effet, l'impression d'exposition systématique que donne cet ouvrage, dont le plan est calqué *grosso modo* sur celui du *k.al-shifā'*[2] est trompeuse. Des parties qui semblent transcrites mot à mot, ou presque, du *k.al-shifā'* y voisinent — sans s'accorder — avec d'autres où les doctrines d'Avicenne sont épluchées et réfutées. Dans de nombreux cas, celles par lesquelles Abu l Barakāt veut les remplacer ne doivent strictement rien au maître de la philosophie de l'Orient : soit qu'Abu'l Barakāt reprenne, en l'adaptant, une autre tradition doctrinale[3], soit qu'il propose des conceptions toutes personnelles — car le titre de l'ouvrage ne ment pas — et qui sont sans répondant dans le passé.

Cependant, dans le domaine qui nous intéresse ici, celui de la science psychologique, la relation entre les thèses d'Abu'l-Barakāt et celles d'Avicenne ne correspond à aucune de ces deux catégories : ni conformité, ni dissemblance absolue qui s'expliquerait par le refus d'Abu'l-Barakāt d'admettre aucune position de son devancier. Dans un sens, il ne fait que parachever l'œuvre de celui-ci. En effet ayant eu la révélation de la certitude apodictique que procure la conscience de soi, Avicenne, nous l'avons vu, ne crut à aucun moment devoir sacrifier à cette nouvelle évidence l'acquis de la psychologie traditionnelle. Abu'l Barakāt eut ce courage, et montra que les évidences — car il les considère comme multiples — que fournit l'aperception de soi sont loin de ratifier, comme Avicenne semble le supposer au moins par prétérition, les idées philosophiques reçues. C'est même tout le contraire. Quand il les manie, ces évidences se transforment facilement en machines de guerre, et qui

(1) Pour ce titre et pour la genèse de l'ouvrage on peut consulter S. Pines, *Nouvelles études sur Abu'l-Barakāt al-Baghdâdī*, étude qui a paru en 1955 comme tome I[e] des *Mémoires de la Société des Études Juives*. Pour ce philosophe, v. aussi S. Pines, *Études sur Awḥad al-Zamân Abu'l-Barakāt al-Baghdâdī*, *Revue des Études Juives*, 1938, 103, pp. 4-64 et 104, pp. 1-33. Un bref résumé de son système a paru dans la deuxième édition de l'*Encyclopédie del'Islam*, *s. v. Abu'l-Barakāt*.

(2) Mais Abu'l-Barakāt ne traite pas des sciences mathématiques.

(3) Parfois c'est celle qu'avait également continuée le médecin Abū-Bakr al-Rāzī (le Rhazes des Latins) et qui volontiers se réclamait de Platon (celui du *Timée*).

ruinent la science psychologique d'Avicenne. Ainsi celle-ci, à laquelle Abu'l-Barakāt est redevable de son critère de la vérité et des fondements de sa théorie, l'a poussé d'autre part par son incohérence et ses contradictions internes à édifier sur ces fondements un système qui, en tout, ou presque, s'oppose à elle. Le rapport entre les deux doctrines apparaît ainsi comme très intime et très particulier ; d'un genre dont on trouve peu d'exemples dans l'histoire de la philosophie de langue arabe, on pourrait être tenté de le qualifier de dialectique.

La doctrine psychologique d'Abu'l-Barakāt, tout comme l'avicennienne fait partie des sciences naturelles. On sait que cette classification est conforme à la tradition péripatéticienne. C'est, en effet, dans la partie *(juz')* des Naturalia[1] du *k.al-mu'tabar* qu'on en trouve l'exposé, encombré de considérations historiques et polémiques, intéressantes parfois, mais qui ne concernent pas la doctrine même, sujet de notre étude ; sur ce point c'est encore Avicenne qui a servi de modèle et, de façon médiate, Aristote. Ce sujet est, d'ailleurs, à certains égards, plus facile à présenter que n'étaient les fondements de la science psychologique avicennienne. Car celle d'Abu'l-Barakāt est centrée dans une grande mesure sur le fait de la conscience de soi, autant, peut-être, qu'il est possible pour cette science, si elle prétend être complète et s'articuler dans un système philosophique général. Il est clair que c'est là une restriction réelle, car, pas plus que Descartes, Abu'l-Barakāt ne peut empêcher — il semble bien que c'est impossible — que la théorie du *cogito* et celle de l'âme en tant que *res cogitans* ne fassent deux.

Au demeurant, il lui est, peut-être, plus aisé qu'à Descartes de s'accommoder de cette impossibilité, puisqu'il ne professe pas d'avoir fait table rase par le coup de balai du doute méthodique[2]. Quoique tendant dans une mesure incomparablement plus grande qu'Avicenne, à asseoir, s'il y a moyen, sa doctrine sur les évidences reconnues par la conscience, il peut fort bien admettre, et sans inconséquence aucune, que ses opinions aient des bases qui paraissent moins solides.

Ainsi on peut constater dans l'exposé que fait Abu'l-Barakāt de la science de l'âme *('ilm al-nafs)* une certaine interférence qui ne brouille, d'ailleurs, guère les problèmes, de deux conceptions des faits psychiques, dont la différence de points de vue correspond assez à celle, primordiale, dont il vient d'être question.

Conceptions qui n'intéressent pas la présente étude à titre égal. En effet, il nous incombe ici au premier chef d'essayer de dégager les grandes lignes

(1) Correspondant au VI[e] *fann* des *Naturalia* du *k. al-shifā'*, ou, en d'autres termes, au *De anima* de cet ouvrage.

(2) Il ne semble, en effet, pas qu'Abu'l-Barakāt se serve de ce procédé ni même qu'il mentionne la possibilité de l'utiliser pour se rendre compte quelles vérités étaient réellement *a priori* — tâche, comparativement parlant, assez réduite, qui, nous l'avons vu, pouvait, selon Avicenne, être menée à bien par le recours au doute méthodique.

de ce qui concerne le *cogito*, l'aperception de soi et les faits apparentés, ou qu'Abu'l Barakāt croit tels. Cela ne va d'ailleurs guère sans quelque référence, chemin faisant, à la deuxième notion, que nous résumerons très brièvement à la fin de l'exposé relatif à Abu'l Barakāt. Faisant corps avec certaines doctrines eschatologiques et métaphysiques, elle sera traitée de façon plus détaillée dans une étude ultérieure.

Interrogeons maintenant le texte[1]. Dès le premier chapitre du *De anima* du *k.al-mu'tabar* et qui est intitulé : *Sur les forces* (ou facultés : *quwā*) *qui agissent dans les corps et sur leurs catégories*, on trouve le passage que voici[2] :

« Une grande partie et même la plupart des hommes tiennent pour certain que l'homme a une âme qui existe, et dont on ne sait pas si elle est une substance ou un accident, ni si elle est corporelle ou non. On sait seulement qu'elle fait mouvoir le corps. En effet, s'ils ne le savaient pas, ils n'auraient pas entendu [le signifier] en donnant [à l'âme] un nom, et il serait nécessaire de le leur démontrer par des preuves et démonstrations.

En effet, je crois, pour ce qui est des mots, que les hommes, chacun d'eux, ne s'en servent dans leur conversation que dans la mesure où ils en entendent [le sens]. Personne, en effet, ne peut entendre par un mot qu'il emploie ce qu'il ne conçoit ni ne comprend dans son esprit. Or, il n'y a personne qui dise dans une conversation : « mon âme » ou « ton âme » pour signifier autre chose que son ipséité et réalité[3] (*ḥaqīqa :* être réel). En effet, lorsqu'on dit : « mon âme a ressenti de la joie », et « ton âme a eu de la peine », on ne fait pas de différence entre ces [expressions] et [ces autres qui sont] : « j'ai ressenti de la joie », « tu as eu de la peine ». Et on dit pareillement : « mon âme a connu » ou « [mon âme] a ignoré » de la même façon qu'on dit : j'ai su ou ignoré. Au fait, quand on dit : « mon âme », et « mon ipséité », on ne fait pas de différence entre (ces termes et le mot :) « je »... Lorsqu'on dit : « mon âme a eu de la peine », on ne croit pas que ce fût un autre [que soi] qui a eu de la peine ; du moins on ne le fait pas lorsqu'on serre sa pensée de près et étudie la représentation à laquelle [les mots] qu'on prononce correspondent de façon à faire le départ entre la différence des vocables et celles de leurs sens et à ne pas considérer des synonymes comme ayant des significations différentes [comme si] celles-ci participaient de la différence des sonorités. Et c'est là la vraie signification du mot : âme, tel que les gens l'emploient dans leurs conversations. En effet si ce mot peut s'employer dans les deux

(1) Le *k. al-mu'tabar* a été édité par Şerefettin-Yaltkaya (Hyderabad, 1358 h.). Il est réparti en trois volumes : La logique, les *Naturalia* (psychologie comprise) et la Métaphysique.

(2) Vol. II, p. 300 s.

(3) Ou celles de son interlocuteur.

significations précitées[1], c'est seulement [dans la mesure, où il est possible] de prouver que celles-ci peuvent être attribuées à juste titre à ce [que ce mot] signifie [en premier lieu]. En effet, lorsqu'on emploie le mot : âme dans ce sens [originel], on peut ne pas savoir si l'âme est le corps tout entier, une partie cachée ou manifeste de celui-ci et différente de lui par sa nature, ou un accident dans le corps ; ou bien si elle est une substance incorporelle. Au fait, la plupart [des hommes] signifient par ce mot — l'emploayant dans leur conversation pour faire entendre [cette signification] — lui-même (ou : soi-même). Il convient donc [de considérer] que c'est là la signification première du mot « âme ». Or l'existence de l'âme [si du moins on donne à ce mot] cette signification est manifeste pour quiconque le prononce. En effet, il n'y a personne qui ait besoin d'une preuve pour affirmer l'existence de son âme. Comment en serait-il autrement, puisque, pour nul homme, rien n'est plus manifeste que ceci : je veux dire que sa propre existence. De même, aucun homme n'a besoin qu'on lui explique que les autres hommes ont une âme, c'est-à-dire une ipséité qui est leur être (ou : identité : *huwiyya*[2]) et existence. Il a [tout au plus] besoin qu'on lui explique ce que sont son ipséité et âme existante et l'ipséité d'autrui ; et même pour cela il ne requiert pas de preuve et démonstration sauf sur un point : qui [concerne le fait] que la façon d'être en question est particulière aux âmes raisonnables qui sont le propre des (êtres) raisonnables et ne se trouve pas chez les autres, plantes et animaux, qui n'ont pas l'aperception de leur ipséité.

Chez les Anciens, toutes les forces végétales et animales portent le nom : âmes. Cependant nous (autres), si nous nous servons d'un raisonnement analogique se basant sur la connaissance (qu'on a de soi-même) (nous croirons que) nous avons une aperception du mode (d'être : *aḥwāl*) des animaux et des plantes [dont le contenu] ressemble à certain égard à ce dont nous nous apercevons au sujet de notre propre mode [d'être] ; [aperception qui nous fait savoir] que dans ces corps il existe des entités[3] qui sont les principes assurant leur unité constituée par la cohésion de leurs parties, leur durée temporelle, leur nutrition, croissance et conformation, tous les actes qui [procèdent] d'eux. Ces principes[4] ce sont les âmes : dont les corps, avec tout ce qui subsiste en eux, sont, par leur façon d'être les subordonnés ».

Abu'l-Barakāt en vient à parler à ce propos de la classification des

(1) Ces deux définitions sont : 1) l'âme est la première perfection (ou : entéléchie) naturelle du corps » (formule péripatéticienne ; et 2) « l'âme est une substance incorporelle qui meut le corps organique *(badan)* formule platonicienne (v. *k. al-mu'tabar*, II, p. 299 s.).

(2) Pour ce mot, cf. *supra*.

(3) Littéralement : choses.

(4) Au singulier dans le texte.

diverses âmes selon la nature de leurs aperceptions ; théorie dont on trouvera l'exposé plus bas.

Dans la plus grande partie du texte précédent, l'influence d'Avicenne est manifeste : ainsi dans les analyses que fait Abu'l-Barakāt de la signification qui s'attache dans le langage parlé aux mots « âme » et « ipséité », synonymes de « je ». C'est, de toute évidence, une entrée en matière.

Cette influence est, plus accusée encore dans un texte du deuxième chapitre du *De anima* du *k.al-mu'tabar*, intitulé : De l'âme et de sa quiddité. Ce chapitre, comme le premier, oscille entre trois plans : celui de la doxographie ; celui de la définition et de la classification, sur lequel Abu'l-Barakāt poursuit son effort de trouver à l'aide de la notion de puissance[1] un dénominateur commun pour les âmes végétales, animales et humaines[2], celui des données immédiates ; vers sa fin il resserre et approfondit le thème de la connaissance qu'on a de son âme. En effet, par delà le langage — car la mention des faits grammaticaux figurant dans le passage en question[3] apparaît dans le contexte comme d'importance subsidiaire — Abu l-Barakāt essaie d'atteindre la pensée nue.

Ainsi il propose et commente cette définition[4] : « L'âme est une force rattachée à un corps organique *(badan)* et qui, grâce à l'aperception et à la connaissance discernante qui lui sont propres et conformes, produit dans et par ce corps les actes procédant de celui-ci et différenciés relativement à leur temps et leur direction spatiale ; elle fait ainsi parvenir le corps à sa perfection spécifique et le conserve ». Mais il fait observer à ce sujet[5] :

« Cependant, la connaissance première qu'a l'homme de son âme n'entre pas dans le contenu de cette définition ; car c'est une connaissance sans discernement, quoique plus assurée, poussée plus loin et (supérieure par son) antériorité (à celle qui fonde la définition). C'est que la connaissance qu'a l'homme de son âme, qui est son ipséité et son être (ou : identité, *huwiyya*[6]), est antérieure à celle qu'il peut avoir de toute autre chose. Supposons, en effet, un homme dont l'âme soit vidée de tout ce qui est visible, audible (ou autrement) perceptible ; l'aperception qu'il a de son âme subsisterait néanmoins et lui serait présente, ne s'évanouirait pas. Ainsi au cours de tous les actes qu'il accomplit, l'homme a-t-il l'aperception de son âme et qu'elle est avec lui. Et en même

(1) Car c'est ainsi, semble-t-il, qu'il faut traduire dans les contextes dont il s'agit, le terme : *quwwa*, que, par ailleurs, nous rendons par : faculté.

(2) La notion d'aperception *(shu'ūr)* peut également servir de ce dénominateur. On le constate dès les premières lignes du premier chapitre du *De anima* du *k. al-mu'tabar* (p. 298 s.), passage qui est traduit *infra*.

(3) Qui est traduit *infra*.

(4) P. 303 s.

(5) P. 305 s.

(6) Cf. *supra*.

temps qu'il se désigne en parlant, il le fait aussi pour elle. Ainsi, lorsqu'il dit : *fa'altu* (j'ai agi) *ṣana'tu* (j'ai fait), *'alimtu* (j'ai su), *jahiltu* (j'ai ignoré), *aradtu* (j'ai voulu), *karihtu* (je n'ai pas voulu). En effet, il indique son ipséité en arabe par (l'accolement au mot d')un *t* ayant la vocalisation : *u*. Et c'est à partir de là qu'il arrive à cet autre stade qui est d'indiquer (ce qui se fait) en arabe par l'accolement aux verbes d'un *t* ayant la vocalisation : *a*, la connaissance qu'il a de l'ipséité de son interlocuteur : en disant (par exemple) à celui-ci : *fa'alta* (tu as agi), *sana'ta* (tu as fait). En effet, l'aperception qu'a l'homme de son âme est antérieure à celle qu'il a d'autrui. D'autre part, il ne peut avoir une connaissance parfaite (de cette âme) qu'après avoir connu la plupart des autres choses. Or la définition[1] qui ne fait qu'expliciter un mot se tient sur le plan de la connaissance qui est courante parmi tous ceux qui se servent du mot, parmi les ignorants comme parmi les savants. Tandis que ce (n')est (que) par suite d'un (certain) perfectionnement de sa science que l'homme arrive graduellement (en s'aidant) de preuves spéculatives à une connaissance de plus en plus approfondie de son âme. Le premier (jalon) c'est pour lui de se rendre compte que son corps peut être petit ou grand, maigre ou gras, et que dans les deux cas il reste identique à lui-même ; ainsi il reconnaît que son âme est autre que ce corps qu'il voit. Puis il peut arriver qu'il soit amputé d'un membre ; dans ce cas encore, il constatera qu'il est resté identique à lui-même. Il saura donc que le membre amputé ne fait pas partie de son être (ou : identité) et ipséité dont il a l'aperception. Et par un raisonnement analogique il arrivera à la même conclusion en ce qui concerne tous les autres membres. Car il trouvera en eux comme en celui qui a été amputé un (ou : des) os, de la chair, des nerfs, des veines et toutes les autres parties qui se rencontrent dans tous les membres. Ainsi tout ce qu'il connaîtra de son ipséité par la suite portera exclusivement sur un existant (ou : un moi, *anniyya*[2]) absolu et un être (ou : une identité, *huwiyya*[2]) dont la quiddité ne peut être « réalisée » *(ghayr muḥaqqaqa)* par la spéculation scientifique et la preuve démonstrative, ainsi que nous l'exposerons ci-dessous ».

Inutile d'insister sur les parallèles que présente ce passage avec des textes avicenniens : l'homme sans perception de quoi que ce soit de matériel qui dérive évidemment du prototype avicennien de l'*homo volans* des scolastiques ; le recours aux constatations que peut faire un amputé[4], et ainsi de suite, que présente ce passage avec des textes avicenniens ; ces parallèles sautent aux yeux. Tenons-nous en plutôt aux

(1) Il ne s'agit pas de la définition savante dont il a été question plus haut.

(2) Sur ce mot, voir *supra*.

(3) Sur ce mot v. *supra*. Il est possible que la juxtaposition des mots *anniyya* et *huwiyya* doive rappeler que, d'après des étymologies assez répandues, l'un dérive de *anā :* « je » et l'autre de *huwa :* « il ».

(4) Cf. *k. al-mubāḥathāt*, paragraphe 370 (*Arisṭū*, p. 207).

thèses qu'Abu'l-Barakāt essaye d'expliciter et de développer à l'aide de ces exemples. Elles pourraient être formulées de la façon suivante : l'âme est le moi[1] ; la connaissance qu'on en a est antérieure à toutes les autres[2] et indépendante des données des sens ; cette connaissance est le fait de l'aperception de soi. Thèses qui pourraient être, et qui en fait sont, ou presque, d'Avicenne[3]. Il n'en va certainement pas de même de la thèse assez énigmatique que semblent proposer les derniers mots du passage cité du *k.al-mu'tabar*, et qui, prise de façon tout à fait rigoureuse, dépasse peut-être la pensée d'Abu'l-Barakāt même. On dirait, en effet, qu'il y nie que le savoir scientifique tel que d'ordinaire le concevaient les péripatéticiens ait aucune prise sur la quiddité de l'âme : qui ne serait ainsi connue, dans la mesure où cette connaissance est possible, que par la seule aperception de soi.

La divergence d'Abu'l-Barakāt d'avec Avicenne éclate à la fin du 4e et dans le 5e chapitre du *De anima* du *k.al-mu'tabar*, texte où l'on trouve l'énoncé d'opinions personnelles au philosophe postérieur. Selon une méthode d'exposition qui lui est habituelle[4], cet énoncé est précédé d'une étude détaillée[5] et d'un épluchage consciencieux de la thèse attribuant à l'âme des facultés multiples[6] : c'est le sujet du 3e et, pour sa première partie, du 4e chapitres du *De anima* du *k.al-mu'tabar*[7].

La diversité des actions psychiques correspond à celles des facultés de l'âme : c'est là, d'après Abu'l-Barakāt[8] le point de vue de la doctrine philosophique en vogue (c'est-à-dire de l'avicennienne). Et, par conséquent, on pose la faculté nutritive (qui en comprend quatre secondaires : l'attractive, la rétentive, celle qui transforme la nourriture et celle qui en rejette le superflu) ; celle de la croissance ; la génératrice, ayant deux aspects, le mâle et la femelle, et à laquelle est subordonnée celle qui transforme la semence en les membres du fœtus et celle qui forme ces membres. Ce sont là les facultés auxquelles est censée présider l'âme

(1) Thèse qui figure, nous l'avons vu, également dans le premier passage traduit du *k. al-mu'tabar*.

(2) D'après la *Métaphysique* du *k. al-mu'tabar*, il semble toutefois, que cette antériorité revient au même titre à la connaissance qu'on a de quelques notions autres que l'âme, v. *infra*.

(3) La psychologie d'Avicenne ferait croire que la connaissance de l'âme est antérieure à toute autre. Il ne semble pas, toutefois, qu'il soit de cet avis dans sa métaphysique. V. *infra*.

(4) Et qui ne laisse pas d'étonner, peut-être en partie, parce que le lecteur moderne s'attend chez un philosophe des idées claires ou, tout au moins, évidentes à une écriture brève et au dédain de l'historique.

(5) Minutie qui est un moyen de polémique : elle permet à Abu'l-Barakāt de tourner en ridicule la doctrine qu'il vise.

(6) Mais qui n'utilise pas de façon décisive l'objection essentielle explicitée plus tard.

(7) Vol. II, p. 306 ss.

(8) P. 309.

végétale (appelée également terrestre et physique), ou qui, selon une autre formule, constituent celle-ci.

Il en va de même, d'après la doctrine en question, de l'âme animale en ce qui concerne les facultés perceptionnelles et motrices.

La principale d'entre celles-ci est appelée la faculté motrice volontaire, à laquelle sont adjointes deux autres : la concupiscence, qui aiguille la faculté volontaire vers un objet désiré ; et la colérique, qui la détourne de ce qui fait mal, ou bien la pousse à s'en approcher, pour faire mal à son tour. D'ailleurs, d'après la version de cette théorie exposée par Abu'l-Barakāt, chacun des divers mouvements d'une partie du corps est ordonné à un principe ou à une faculté particuliers siégeant dans le muscle chargé de ce mouvement. Donc, en tout, 527 facultés motrices secondaires — car c'est le nombre des muscles qu'on discerne dans le corps humain — toutes obéissant à la faculté motrice volontaire, qui, selon les circonstances, met en branle l'une ou l'autre d'entre elles.

Une faculté ou un principe particuliers sont pareillement assignés à chaque catégorie de perceptions mentales *(dhihnī)* et sensibles. Ce qui fait que ces dernières requièrent cinq facultés selon le nombre des sens externes, ou bien huit, si l'on distingue dans le toucher l'activité de trois facultés : dont l'une discerne le chaud du froid, la deuxième, le dur du mou, et la troisième, l'humide du sec[1]. Le schème reçu différencie de même les facultés suivantes, qui déterminent la classification des perceptions mentales : le sens commun[2], l'imagination (*al-khāyāliyya :* qui est la mémoire des formes perçues par le sens commun), une autre faculté imaginative (*al-mutakhayyila :* qui combine et sépare ces formes), l'estimative, la mémoire[3]. Dans cet ensemble de facultés, l'estimative est parfois considérée comme celle qui commande aux autres ; il arrive même qu'on emploie ce terme dans un sens généralisé pour désigner cet ensemble[4].

Reste la troisième âme ou partie d'âme du schème traditionnel, à laquelle on subordonne, en général, les deux autres : soit l'âme rationnelle, ou, — c'est son autre qualificatif — la raison hylique, qui, d'après

(1) Abu'l-Barakāt s'étonne, ironiquement, qu'on n'ait pas songé à attribuer plusieurs facultés aux autres sens : par exemple, au goût et à la vue, qui, eux aussi, sont appelés à discerner diverses sortes de perceptions contraires ou différentes.

(2) Pourquoi considérer que ce sens, dont les perceptions sont multiples, est un, et non pas une pluralité de facultés : voilà encore un sujet d'étonnement ironique pour Abu'l-Barakāt.

(3) Considérée parfois, de façon limitative, comme n'ayant pour fonction que d'emmaganiser des souvenirs, et dont on distinguait la faculté qui les rappelait à l'esprit. Impossible, par ailleurs, de nous arrêter ici sur tous les détails du schème des facultés critiqué par Abu'l-Barakāt, et qu'il faudrait confronter avec les schèmes analogues qu'on rencontre dans les écrits d'Avicenne.

(4) *K. al-mu'tabar*, II, p. 311.

Abu'l-Barakāt, porte également le nom d'âme humaine[1]. Elle comprend deux facultés, qui sont : la raison théorique et la raison pratique.

Quels sont les arguments qui peuvent être allégués en faveur de cette multiplication des facultés de l'âme? Abu'l-Barakāt en traite à la fin du 3e chapitre et encore au 4e du *De anima* du *k.al-mu'tabar*. L'un de ceux dont il y est question[2], et qui porte sur un problème qui a fortement préoccupé d'Abu'l-Barakāt fait état de la constatation qui nous apprend qu'on ne s'aperçoit guère, ou pas du tout de façon immédiate, de la transformation subie par les aliments à l'intérieur de son propre corps[3]. Cela prouverait qu'il existe diverses facultés psychiques ; car il faut avoir fait le départ entre les perceptives et les physiques *(ṭabī'iyya)*, qui sont celles relevant de l'âme végétale, pour pouvoir avancer que les premières n'ont pas nécessairement prise sur des processus qui sont du ressort des secondes.

Argument peu probant, selon Abu'l-Barakāt[4]. Car l'explication qu'il propose du phénomène en cause n'est pas la seule possible. On croira plutôt que notre incapacité à nous apercevoir de nos processus digestifs est due à leur caractère continu et graduel ; car ni le mouvement local ni le changement qualitatif qui en font partie ne comportent de brusque transition. Or, rien de ce qui se meut ou se transforme par une infime gradation (par exemple, le soleil changeant) de position pendant qu'on le fixe[5], ou une très faible douleur qu'on intensifierait peu à peu) ne donne de prise à l'appréhension. Au reste, parvenir à une appréhension de ce genre n'est pas le plus difficile. En effet, il est plus malaisé encore d'avoir une aperception de cette appréhension, ou, en d'autres termes, d'en prendre conscience. C'est que la multiplicité des appréhensions qui sollicitent l'esprit humain l'empêche d'avoir conscience de toutes ; il n'est pas assez vaste. En l'espèce, il ne peut faire attention aux processus

(1) *Ibidem.*

(2) *K. al-mu'tabar*, II, p. 312 ss.

(3) On ne perçoit que très rarement ce processus lorsque l'aliment se trouve dans l'estomac ; jamais lorsqu'il passe par le foie. Si nous avions une aperception immédiate du passage de la nourriture par les différents nerfs, veines et articulations et de la transformation qu'elle y subit, nous connaîtrions de façon directe la localisation, la forme et le fonctionnement des parties internes du corps et pourrions nous passer de l'étude laborieuse de l'anatomie, comprenant les données se dégageant d'une expérience (prolongée), et des hypothèses.

(4) Vol. II, p. 315 ss.

(5) Il en est de même de tout objet qu'on regarde : (p. 315) « ... Tu te rendras compte que, lorsque tu vois, tu n'a pas d'aperception ni de connaissance du changement [d'un objet] dont les différents états se ressemblent et où le changement est continu. [Et tu n'auras pas cette aperception et connaissance], tant qu'il n'y aura pas dans le mouvement un arrêt ou un saut ou une accélération ou un ralentissement, ou tant qu'un état passé (de l'objet) n'aura pas pris consistance dans ton esprit de façon à ce que tu puisses le confronter avec un autre et différent état [de l'objet], état que tu perçois ».

de digestion et de croissance, simultanés et divers, se déroulant dans différents membres graduellement, sans aucune solution de continuité. Et d'ailleurs, s'il en avait conscience, ils ne prendraient pas consistance dans son esprit, et il pourrait moins encore en garder le souvenir. En étudiant les phénomènes d'oubli, de confusion mentale et d'ivresse, on peut du reste constater qu'un homme peut accomplir des actes dont il n'a aucune connaissance.

Réflexions de grande portée que celles-là. Le problème de l'inconscient, dont Abu'l-Barakāt, comme nous le verrons, traite aussi ailleurs y apparaît, et la solution proposée est déjà liée à une certaine conception de l'attention. Elle se rattache également à une théorie qui, ne laissant pas de rappeler, *mutatis mutandis*, par certains côtés celle de Leibnitz[1], rend compte de l'impossibilité de percevoir des mouvements ou des changements trop graduels et d'avoir l'aperception de ceux qui seraient perçus.

Je ne dirai que peu de mots de quelques autres arguments cités par Abu'l-Barakāt[2] comme ayant été allégués en faveur de la thèse de la multiplicité des facultés psychiques. L'un d'entre eux se prévaut du fait que la faculté de croissance disparaît à une certaine période de la vie, tandis que la nutritive subsiste jusqu'à la mort pour prouver que les deux facultés sont différentes. D'après un autre, le sens commun ne peut faire un avec l'imagination conservatrice de formes qu'il lui transmet, ni l'estimative avec la mémoire[3] ; car, au cas où les facultés qui viennent d'être appariées se confondraient, il faudrait que ce qui est emmagasiné comme souvenir fût de ce fait même perçu. La multiplicité des facultés psychiques pourrait être déduite également de l'absence des facultés motrices et sensorielles chez les plantes et des facultés rationnelles chez les animaux autres que l'homme, ainsi que du fait que certaines espèces animales sont dépourvues d'un ou plusieurs sens externes ou internes qu'on trouve chez les autres : ainsi les taupes sont aveugles, et la plupart des animaux venant au monde par la voie de la génération spontanée n'ont pas de faculté estimative.

Selon Abu'l-Barakāt[4], ce sont des raisonnements trompeurs. Car,

(1) Cf. par exemple, *Nouveaux essais sur l'entendement humain, Avant-propos:* « D'ailleurs il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même, dont nous ne nous apercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites ou en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet, et de se faire sentir dans l'assemblage, au moins confusément. C'est ainsi que la coutume fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps ».

(2) P. 311, ss.

(3) Dont le rôle relativement à la faculté estimative est analogue à celui joué par l'imagination dont il vient d'être question par rapport au sens commun.

(4) P. 317.

si l'âme n'exerce pas telle ou telle fonction, ce n'est pas faute de la faculté qui y est ordonnée, mais parce qu'elle n'a pas à sa disposition l'organe corporel requis pour la fonction en question[1], ou qu'il manque de la préparation que l'exercice de celle-ci exige.

Au reste, on base parfois, selon Abu'l-Barakāt[2], la thèse de la multiplicité des facultés psychiques sur un postulat dont voici l'énoncé : « Les facultés [de l'âme] sont des ipséités[3] simples dont chacune est réellement *une*. Étant ainsi, il ne peut se rattacher à elle qu'*un* acte ». Formule peu claire au gré d'Abu'l-Barakāt[4]. Car on ne sait si l'unité de l'acte dont il est question est d'ordre numérique, ou bien s'il s'agit d'actes appartenant à la même espèce, au même genre, ou plutôt qui se ressemblent. C'est manifestement un argument *ad hominem*.

Cependant, coupant court à la ratiocination où il s'est engagé, il expose à la fin du 4e chapitre[5] un autre argument et d'une portée très différente ; c'est, à son sens, un argument-massue, qui présente un caractère d'évidence :

« En plus de ce qui a été dit pour contrebattre la doctrine [posant] la multiplicité des facultés psychiques et qu'elles diffèrent l'une de l'autre, il nous suffira maintenant [d'affirmer] que nous avons par nous-mêmes[6] une aperception sûre [qui nous apprend] que [chaque sujet] parmi nous [et qui est] un est lui-même celui qui voit et entend, pense et réfléchit, garde dans sa mémoire et se remémore, désire et a de la répugnance, est content ou en colère ; et que son ipséité et son être[7] restent uniques et identiques dans tous les actes et n'[admettent] pas en eux d'altérité, que [d'autre part] une multiplicité de choses n'a pas en elle-même d'unité. [vu que] deux choses ne peuvent être une seule par leur ipséité, mais [tout au plus] par le fait d'un mode ou d'un attribut, qui leur serait commun. Cette thèse, savoir celle de l'unité du multiple et du divers [ne peut être] chez ceux qui la soutiennent [que] l'effet d'un manque de réflexion, d'une doctrine inconsistante, d'une erreur, d'une [faute de] compréhension qui dénature ce qui leur a été dit. Or, s'il est ainsi, il ne se peut que les facultés multiples qui existeraient dans un individu unique soient [identiques à] son ipséité unique dont il a l'aperception. Ainsi, au

(1) Cf. *infra* pour le rôle qu'Abu'l-Barakāt assigne aux organes corporels. En ce qui concerne l'argument qui essaye de démontrer la différence des facultés d'appréhension de celles de mémoire, ce philosophe laisse entendre (p. 318) de façon assez elliptique que le fait que certaines images soient présentes à l'esprit, tandis que d'autres, emmagasinées dans la mémoire, ne le sont pas, est dû à l'attention que le sujet leur porte ou au manque de cette attention, théorie sur laquelle il s'étendra par la suite. V. *infra*.

(2) P. 313.

(3) *Dhawāt*.

(4) P. 313 s.

(5) *K. al-mu'tabar*, II, p. 318 s.

(6) *Min anfusinā*, littéralement : par nos âmes.

(7) *Anniyya*. Une autre traduction serait : son moi *(v. supra)*.

cas où [elles existeraient], [cette ipséité] ne serait qu'une d'entre elles[1]. Or, supposé qu'existent et [cette ipséité et les facultés], ce seraient ces dernières qui agiraient. L'agent serait, par conséquent, autre que l'ipséité. En effet, si c'était la faculté visuelle qui voyait, faculté qui est autre que moi-même — c'est-à-dire que mon âme et mon ipséité — [il s'ensuivrait] que ce n'est pas moi, mais quelque chose d'autre qui voit. Or, j'ai une aperception et une connaissance et une science certaine et vraie du fait que c'est moi qui vois, entends et agis. Supposons maintenant que la faculté visuelle voit en même temps que moi, et moi en même temps qu'elle, chacun de nous séparément et de façon à accomplir par lui-même cet acte, je n'aurais [en ce cas] nul besoin d'elle. Au vrai, nous avons l'aperception du fait que c'est nous qui voyons, et non pas celle d'un acte de voir qu'un autre accomplirait [pour nous]. [Cela s'exprime également] dans notre manière de parler. Or, tout ce qui n'est pas identique à nous numériquement est un autre. Supposons, d'autre part, que [la faculté visuelle] transmette [tout objet visible] et qu'elle a vu au [sujet] voyant, qui verrait ainsi en elle et par elle. Le [corollaire] nécessaire [de cette supposition] serait que ce qui est perçu par la vision se déplace, parvenant d'abord à [la faculté visuelle] ; puis d'elle à mon moi[2]. [Cette faculté] ne serait dans ce cas qu'un organe réceptif, non pas un agent ; un lieu et une hylé pour ma vision, non pas une faculté agissante. Or[3], je n'ai pas d'aperception de son action ; donc aucune différence à mon point de vue entre [les deux possibilités] : celle où elle me transmet [l'objet] perceptible sans l'avoir perçu, ou celle autre où elle accomplit cette transmission tout en percevant [l'objet] en question ou de façon à ce que je le perçoive en elle. Le fait est que le [sujet] voyant dont [dans toutes les catégories d'actes], j'ai la connaissance et l'aperception, c'est moi-même ; c'est mon âme qui est mon ipséité et mon être[4] ; tandis que tout le reste n'est qu'un substrat ou bien un [instrument de] transmission, comme l'est [par exemple] l'œil et l'esprit [animal] qui subsiste en celui-ci. Or cela n'est d'aucune façon une faculté visuelle. En effet, [cette chose que nous avons en vue] ne me serait pas utile parce qu'elle verrait, mais par sa réceptivité et par [sa capacité de] jonction[5]. On sera prêt à accorder que, comme il a été dit, c'est elle qui fait que les instruments que sont l'œil et l'esprit visuel ont en propre [la fonction de] la vision. [Cependant ce n'est pas un fait de ce genre] auquel on pense lorsqu'on dit faculté visuelle. On dira plutôt que la faculté visuelle [n']est [autre] que la première âme. Et de même en ce qui concerne la réflexion, le ressouvenir et d'autres [fonctions psychiques]. Ainsi point de nécessité d'admettre

(1) Le sens de la phrase arabe n'est pas tout à fait sûr.
(2) Littéralement : à moi.
(3) P. 318, l. 21 : *a w. lā shu'ūr*. Je lis : *walā shu'ūr*.
(4) Ou : mon identité : *huwiyya* (cf. *supra*).
(5) Ou continuité : *ittiṣāl*.

la multiplicité des ipséités agentes et des facultés psychiques ». C'est la conclusion du 4e chapitre. Le début du 5e[1] apporte quelques éclaircissements supplémentaires. Abu'l-Barakāt y montre que dans l'hypothèse d'une multiplicité de facultés psychiques, une faculté donnée pourrait soit avoir l'aperception d'une autre faculté, qui ne serait pas une aperception de soi, soit une aperception n'ayant pour objet qu'elle-même. Or, le fait est que l'homme a l'aperception de son aperception de sa propre ipséité ; et que cette dernière aperception porte également sur le fait que cette ipséité est une et non pas multiple ». Chacun a l'aperception de l'unité de son ipséité quelle que soit la différence des époques et des circonstances »[2]. « Le principe [dont procèdent] ces actes dans ton individu est inéluctablement un, c'est toi-même. Que ce [sujet] accomplisse ces actes par lui-même et de façon immédiate, ou qu'il ait dans leur [accomplissement] des intermédiaires et des instruments, l'homme ne doutera pas en ce qui concerne les actes dont il a l'aperception que [c'est là leur principe][3] ».

On remarquera que la « science certaine » qu'Abu'l-Barakāt se décide finalement à invoquer à la fin du 4e chapitre dévalorise complètement non seulement les arguments contraires à sa thèse qu'il vient de citer, mais aussi une partie des objections qu'il opposait à celles-ci. La longue discussion qui précède peut apparaître comme inutile. Ainsi, comme souvent chez Abu'l-Barakāt, il y a discordance entre la conclusion cartésienne avant la lettre par son caractère d'évidence et par ce que la démarche intellectuelle qu'elle suppose a d'abrupt — et entre l'exposition s'en tenant à une méthode et une allure traditionnellement péripatéticiennes.

Pour ce qui est du fond :

La « science certaine », qui est celle de la conscience, n'est point bloquée, comme elle est chez Avicenne, dans une thèse fondamentale, mais en quelque sorte liminaire, qui ne fait qu'établir l'existence et l'activité de l'âme intellectuelle sans apporter le moindre changement aux explications des phénomènes psychiques généralement reçues dans la discipline

(1) P. 319.

(2) La continuité de l'identité personnelle dans le temps est également exprimée par Abu'l-Barakāt dans la phrase suivante : (II, p. 314). « ... C'est ce dont chacun de nous a l'aperception de lui-même (savoir) que c'est lui qui a agi hier de cette façon-là et qui agit maintenant de cette façon-ci ».

(3) Même négation des facultés chez Descartes ; v. un passage de la *VIe Méditation* (éd. Adam-Tannery, IX, p. 6) où il parle de l'esprit : « ... Les facultés de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas non plus être dites ses parties, car c'est le même esprit qui s'emploie tout entier à vouloir, et tout entier à sentir et à concevoir, etc. ». — La multiplicité des facultés de l'âme est niée dans l'ouvrage appelé par les Arabes la *Théologie d'Aristote* (éd. Dieterici, p. 28). Avicenne dans ses *Notes* sur cet écrit, éditée dans *Arisṭū* (v. p. 54 s.), et traduites par G. Vajda (v. *Revue Thomiste*, 1951, p. 376 ss.) essaie de mitiger cette négation.

qui en traite[1]. Bien au contraire cette science se monnaye dans les passages qui viennent d'être traduits par toute une série de propositions particulières d'une psychologie nouvelle, dont l'énoncé pourrait être : j'ai la conscience (la certitude intime) que c'est mon moi qui voit, entend, se souvient, etc., et que ce moi est un et indivisible ; donc il en est ainsi. Partant, il est faux d'attribuer la fonction en cause à une faculté visuelle, auditive, etc. supposée. Ces facultés peuvent, tout au plus, servir à ce moi d'intermédiaires et d'instruments.

Reste toutefois un problème déjà abordé par Abu'l-Barakāt, mais auquel il revient[2], reconnaissant qu'il est ardu. C'est celui que posent les fonctions inconscientes : digestion et absorption des aliments et leur répartition dans le corps, réactions qui se produisent dans un organisme frappé d'indigestion ou de quelque autre maladie, et surtout au moment de la crise. En ces moments de malaise corporel, l'âme consciente semble être absente de ces fonctions normales, ne pas pouvoir s'occuper ou seulement de façon insuffisante à réfléchir, percevoir ou vouloir. Tout se passe comme si elle était requise de faire autre chose, savoir de combattre le mal. Mais elle n'a pas conscience, après, de l'avoir fait.

Ainsi la conscience, cette évidence qui, dans le *k.al-mu'tabar* fonde et éclaire la psychologie, ne serait pas coextensive à l'âme. Au fait « l'homme n'a pas l'aperception de tout ce qu'il saisit, ne garde pas [emmagasiné dans sa mémoire] tout ce dont il a l'aperception, ne se rappelle pas tout ce qu'il garde [dans la mémoire] ; en effet, savoir qu'on sait est autre chose que savoir, et saisir qu'on saisit est autre chose que saisir »[3].

Ces quelques indications[4] peuvent servir à montrer que la doctrine psychologique d'Abu'l-Barakāt, qui est celle de la conscience débouche sur le problème de l'inconscient, dont on trouvera la solution lors de l'exposé de la théorie de la mémoire.

Tâchons pour le moment de poursuivre la prospection du domaine de la science certaine que cautionne la conscience de soi. En effet, celle-ci ne sert pas seulement à établir l'existence du moi, qui est l'âme, et son unité incompatible avec une multiplicité de facultés ; elle aide également, comme le montre Abu'l-Barakāt dans les chapitres 6-9 du *De anima* du *k.al-mu'tabar*, à fonder, par un recours aux évidences la doctrine véritable des perceptions.

Signalons comme entrée en matière la définition suivante[5] du rapport entre le sujet qui perçoit et l'objet perçu :

(1) Car, si Avicenne s'évertue à mettre sur pied une théorie qui rende compte de ce fait qu'est l'aperception de soi, ce n'est que pour ranger celle-ci dans une catégorie traditionnelle : celle des intellections.

(2) II, p. 319 ss.

(3) II, p. 322 s.

(4) Cf. aussi le passage ci-dessous où il est question de fonctions psychiques inconscientes.

(5) Ch. VI du *De anima* du *k. al-mu'tabar*, vol. II, p. 323 s.

« Nous disons que l'homme, s'il y réfléchit un peu, reconnaît que la perception[1] quelle qu'elle soit, est un état de relation se rapportant à la chose qui perçoit, puis, et de façon essentielle, à la chose perçue. Or, pour qu'un état de relation arrive à une existence complète, il faut qu'existent les deux termes dont l'un se rapporte à l'autre ; sans eux, cet état ne peut exister. Il n'y a donc pas de perception d'aucune sorte d'une chose inexistante, [au fait], supposé qu'il y en eût [il faudrait conclure] à ce qu'une chose[2] qui sert au langage à former une notion n'est pas le fait d'un néant véritable. Ainsi seuls une insuffisance de réflexion de la part de ceux qui professent ou un défaut de compréhension de la part des auditeurs ont pu conduire à l'affirmation [de la possibilité] de percevoir [une chose] inexistante.

Cependant, nous savons qu'il ne suffit pas de l'existence d'un [sujet] qui perçoit et d'un [objet] perceptible[3] pour qu'une perception existe et aboutisse. Car si cela suffisait, l'âme humaine percevrait, [cette activité] étant de son ressort, tous les existants qu'il lui appartient de percevoir. Ainsi, il n'y aurait rien qui lui soit caché ; à aucun moment aucun état des choses qui existent sur terre ou dans les cieux ne lui resterait inconnu. Or, [en réalité] ce qu'elle ignore de cela dépasse la plupart du temps de beaucoup ce qu'elle en sait. Donc sa [seule] existence ne suffit pas à la perception des existants ; nul doute que, pour arriver à la connaissance et perception de ce qu'elle perçoit [en fait], elle a besoin d'un « mode »[4] qui se surajoute à son existence et à celle des choses perceptibles, dont elle puisse disposer relativement à chacune de celles-ci ; et par le fait duquel elles deviennent perçues par elle et elle [un sujet] qui les perçoit ».

Ce « mode » est constitué par les sens externes ; vue, ouïe, goût, odorat et toucher. Nous verrons tout à l'heure de quelle façon il « se surajoute » à l'âme et quel rapport subsiste entre l'activité de celle-ci et le fonctionnement des sens.

Considérons la perception visuelle.

La tradition philosophique offrait le choix entre deux hypothèses principales qui prétendaient en rendre compte, et qu'Abu'l-Barakāt expose et critique[5]. C'étaient des explications relevant de la physique et de la physiologie. Celle qui avait cours chez la plupart des philosophes

(1) *Idrāk*, mot que j'ai souvent traduit plus haut par : « saisie » ou « appréhension ». Mais il s'agit ici nettement des perceptions dont nous sommes redevables aux cinq sens externes. Il semble d'ailleurs que dans l'emploi de certains termes Abu'l-Barakāt ne se conforme pas tout à fait à l'usage courant chez les philosophes avicennisants ; étant donné le caractère très personnel de sa doctrine, c'est tout naturel.

(2) La chose inexistante en question.

(3) Le mot signifie également : perçu.

(4) *Ḥāl*.

(5) *K. al-mu'tabar*, II, p. 324 ss.

arabes supposait qu'il procède des objets des images matérielles[1] qui les figurent, et qu'ils sont perçus lorsque les images, parvenant à l'organe de la vue, s'y gravent. Tandis que, d'après l'autre hypothèse, le fait de voir a pour cause un faisceau de rayons présentant l'aspect d'un cône et qui provient de la pupille ; la vision de l'objet a lieu lorsqu'il est atteint par ces rayons.

Abu'l-Barakāt rejette les deux explications.

Contre la première, il fait valoir qu'il est absurde de croire que l'image du ciel peut se graver dans la pupille ou les esprits animaux qui s'y trouvent : en effet, la différence des grandeurs est par trop criante. On pourrait, il est vrai, supposer qu'une image de ce genre ne se grave pas à la fois tout entière, dans l'organe visuel et qu'ainsi on ne perçoit pas d'emblée l'objet dans sa totalité, mais seulement la partie se trouvant dans la ligne directe du regard, qui, en se déplaçant, découvre les autres parties de l'objet, et cela avec une rapidité qui suscite chez le sujet qui perçoit l'impression que son coup d'œil a embrassé le tout simultanément. Il y aurait donc, d'après cette hypothèse, des images représentant des parties de l'objet de la perception qui se graveraient l'une après l'autre, dans la pupille ou les esprits animaux. Ainsi l'objection que soulève la disproportion des grandeurs perdrait de sa portée ou serait même tout à fait écartée. Ce ne serait, toutefois, qu'au prix de nouvelles difficultés.

En effet, il semble qu'il y ait deux manières possibles de concevoir cette succession d'images partielles : ou celles qui représentent un objet unique finissent par être gravées toutes à la fois dans l'organe ; mais dans beaucoup de cas, celui-ci est, on vient de le dire, manifestement trop petit pour les contenir, et l'objection que l'on a voulu infirmer reste entière.

Ou bien chaque image s'efface au fur et à mesure que d'autres qui viennent après elle se gravent dans l'organe ; mais dans ce cas, il n'y aurait pas, faute d'une perception simultanée de toutes les parties d'un objet, de vue d'ensemble de celui-ci, ni de possibilité pour le sujet d'en connaître la grandeur réelle : « Or nous savons que nous voyons les choses, petites et grandes, selon leurs dimensions différentes, et la plus petite d'entre elles ressemble à la plus grande sur ce point : savoir pour ce qui est d'être perçue selon les dimensions qui lui sont propres. En effet,

(3) Matérialité sur laquelle Abu'l-Barakāt n'insiste pas, mais c'est elle seule qui justifie ses objections principales. Il avait en vue surtout, quoique peut-être pas exclusivement, la théorie aristotélicienne de la vision (explicitée, par exemple, dans le 2e livre du *De anima* attribué à Alexandre d'Aphrodise, éd. Bruns, p. 141 ss.), telle qu'elle a été adoptée par les Arabes (v. D. Kaufmann, *Die Sinne*, p. 111 ss.). Sur la deuxième explication critiquée par Abu'l-Barakāt et qui dérive sans doute de Galien plutôt que directement de Platon ; cf. Kaufmann, *op. cit.*, p. 107 s.

ce qu'elle comporte (dans l'ordre de grandeur) de moins ou de plus relativement aux autres est perceptible au regard et peut faire objet des comparaisons de l'esprit »[1]. Ainsi Abu'l-Barakāt, pour faire justice des théories savantes, invoque encore un coup — il est vrai qu'en l'occurrence ce recours n'a rien de particulièrement insolite — la certitude intime qui garantit l'exactitude des perceptions.

Cependant, les adversaires dont Abu'l-Barakāt rapporte les dires proposent l'hypothèse suivante : les images successives sont acheminées de la pupille vers le sens commun, localisé dans l'esprit animal se trouvant dans la partie antérieure du cerveau ; c'est sous l'action de cette faculté que les images postérieures se surajoutent à celles qui les précèdent de façon à être perçues en même temps que celles-ci. Ce serait pour cette raison que, pour citer un exemple, on peut percevoir qu'un objet est en train de décrire un cercle dans l'air, quoiqu'il ne soit pas simultanément dans toutes les parties du cercle.

Abu'l-Barakāt se sert contre cette théorie également de son argument-massue. En effet, d'après lui, elle non plus ne peut expliquer comment il serait possible pour les images qu'elle suppose, lorsqu'il s'agit de celles qui procèdent d'objets immenses, d'une grande montagne par exemple, ou du ciel, d'être contenue dans une pupille ou dans l'esprit animal[2] du cerveau antérieur. Du coup toute cette théorie se trouve frappée d'absurdité.

L'autre, celle qui considère que la vision est due à un faisceau de rayons provenant de la pupille, ne vaut, d'ailleurs[3], guère davantage : « Il est indifférent que [les adeptes de cette théorie considèrent] que ce sont les rayons mêmes qui perçoivent ou [qu'ils croient] que le percevant se trouve dans ces rayons[4]. Car, du moment que ces rayons ou ce qui peut se trouver en eux ne sont pas l'âme de l'homme, qui est l'ipséité de celui-ci, et qui a l'aperception du fait que c'est lui qui voit, il s'ensuit que ce n'est pas l'homme qui est le voyant (cette fonction étant remplie) par les rayons ou ce qui se trouve en eux, qui (les uns et l'autre) sont différents de l'homme »[5].

Objection qui, sous une forme un peu différente, est reprise par Abu'l-Barakāt au début du passage du 8e chapitre, où il propose l'explication qu'il tient pour vraie[6] :

« Nous dirons donc ce que nous avons dit auparavant : savoir que le rayon qui sort de l'œil peut être soit l'âme qui est l'ipséité d'un entre nous,

(1) P. 328.
(2) Qui, bien entendu, est matériel.
(3) Telle, du moins, qu'elle est généralement présentée. Nous verrons que la propre doctrine d'Abu'l-Barakāt s'inspire quelque peu de cette explication.
(4) Tout en étant différent d'eux.
(5) 7e chapitre, p. 328 s.
(6) P. 332-334.

soit quelque chose d'autre. [Or dans cette dernière hypothèse, de deux choses l'une] : ou [le rayon] perçoit par lui-même, ou le percevant se trouve en lui et y réside — ainsi que la chaleur dans un corps — comme une faculté[1] invisible.

« Si [d'autre part, ce rayon] était l'âme de l'homme, [il s'ensuivrait que] celle-ci se sépare du corps toutes les fois où l'on voit des objets, notamment ceux qui sont éloignés. [Or] la séparation de l'âme d'avec le corps, c'est la mort. Il en serait de même si [l'on supposait que ce rayon] ne fût pas l'âme, et que celle-ci résidât en lui comme [pourrait le faire] l'esprit animal... ».

« [Au fait] nous voyons les objets et savons que nous les voyons à l'endroit où ils sont, si loin ou si près que ce soit. [Et pour expliquer ce fait] il ne suffit pas de dire que le percevant, que ce soit le cône lumineux ou une faculté subsistant en celui-ci, achemine vers l'âme les images des choses perçues par lui. A vrai dire, c'est là l'assertion de quelqu'un qui ne réfléchit pas dans son intellect à ce qu'il dit. C'est que nous savons, et d'une science qui peut être qualifiée de certaine, que lorsque nous percevons un objet visible, c'est à l'endroit où il se trouve et [que c'est lui que nous percevons] et non des images de lui... »

« Comment, d'autre part, l'âme peut-elle le saisir à l'endroit où il se trouve ? [De deux choses l'une] : ou elle se séparerait du corps en se dirigeant vers [cet objet][2], ou seule une partie d'elle se dirigerait vers lui. Dans ce dernier cas, la partie se dirigeant vers l'objet et le percevant serait autre que celle qui resterait dans le corps. Or, comme nous le dirons [plus bas], l'âme est indivisible. Nous allons émettre sur ce [problème] une opinion dont l'explication sera parachevée lorsque le sera (tout à l'heure [notre exposé] de la science de l'âme. Restera [valable] ce qui, dès maintenant, ne donne pas de prise au doute, et qui fait objet de l'aperception[3] de l'homme et des éclaircissements de la réflexion et de l'explication.

D'après cette opinion, ce qui voit en l'homme, c'est son âme, qui est son ipséité. C'est qu'il a à son sujet une aperception qu'on ne peut mettre en doute : savoir que c'est elle qui voit au moyen de l'œil, et qui entend au moyen de l'oreille, et ainsi de suite en ce qui concerne les autres fonctions[4] dont l'homme ne doute pas qu'il les accomplit. Il est [donc] avéré que c'est lui, et non pas quelque chose d'autre, qui voit et qui entend. Et celui qui, étant lui, est l'agent qui voit, est identique à celui qui entend. D'autre part, il voit les objets mêmes à l'endroit (où ils sont) et selon leur grandeur, et non pas leurs images [se trouvant] à l'intérieur

(1) Ou : « puissance ».
(2) Solution qu'Abu'l-Barakāt a réfutée plus haut, v. *supra*.
(3) *K. al-mu'tabar*, II, p. 333, l. 13 : j'omets *lā* devant *yash'uru*.
(4) Littéralement : actes.

de son cerveau. Au fait, s'il pouvait voir un objet à l'intérieur du cerveau, il devrait, à plus forte raison, être capable de voir cet intérieur même où il [est censé] voir cet objet. Or, il ne voit pas l'œil : comment donc verrait-il ce qui se trouve derrière ? [La vérité est] que l'homme voit par l'instrument de l'œil, sans que l'œil soit le voyant... et que cette fonction se parachève par la lumière de l'œil et les rayons qui [en] procèdent vers l'objet visible : sans eux, l'homme ne verrait pas celui-ci. Ainsi ces rayons sont comme l'œil un instrument dont se sert le [sujet] voyant, et non pas ce sujet même. Par eux nous voyons les objets où ils atteignent et que nous pouvons percevoir complètement sans que notre âme se sépare de notre corps. Car nous avons l'aperception que l'âme de l'individu peut — tout en restant dans et avec son corps et dans son état [normal]-percevoir[1] l'objet visible à l'endroit où il se trouve... ».

Toute fausse qu'elle est, la théorie des rayons se tromperait ainsi moins pour ce qui est de l'explication du processus physiologique de la vision que celle des images, qui contredit un fait de la conscience : cette certitude que nous avons de percevoir l'objet même — et pas quelque décalque faisant écran entre lui et notre perception — et à l'endroit même où il se trouve. Ainsi la « science certaine », qui est le fait de la conscience, garantit la vérité de nos perceptions. On verra plus tard de quelle manière Abu'l-Barakāt entend le rapport entre l'âme ou le moi et les instruments — parmi lesquels il relègue les rayons procédant de l'œil dont elle se sert.

Il a semblé utile de s'attarder un peu — mais l'exposé que nous venons d'en faire est bien incomplet — sur les opinions d'Abu'l-Barakāt concernant la vue ; et d'autant plus qu'il nous sera impossible dans le cadre de la présente étude d'analyser les textes du *k.al-mu'tabar* portant sur les quatre autres sens externes[2]. C'est que cet exemple permet de se rendre

(1) Plotin croit, lui aussi, que nous voyons un objet à l'endroit où il se trouve (v. *Enn.* IV, 6, 1, vol. IV, p. 172) ; pour sa théorie de la vision, v. aussi, *Enn.* IV, 5. D'après Némésius d'Émèse, Porphyre affirme que ni le cône (lumineux) ni les images ne peuvent être considérés comme la cause de la vision, mais que l'âme même reconnaît en rencontrant les choses visibles que celles-là sont (identiques à) elle-même. Car elle contient tous les existants » (*De natura hominis*, c. III ; cf. KAUFMANN, *op. cit.*, p. 111, n. 45.

(1) Quelques mots, toutefois, sur la théorie de l'ouïe (pp. 329 ss. et 334 ss.). D'après la théorie qui avait cours à l'époque, on entend des sons lorsque les ondes aériennes suscitées par l'entrechoquement de deux corps parviennent à la cavité de l'oreille. Explication qui se heurte, selon Abu'l-Barakāt à des difficultés graves : ainsi elle ne peut, à son sens, rendre compte du fait que nous connaissons par une « science certaine » — qui est de la même nature que celle à laquelle, nous l'avons vu, Abu'l-Barakāt fait appel à propos de beaucoup d'autres problèmes — à quelle distance et dans quelle direction se trouve la source des sons qu'on entend. Donc, on les entend à l'endroit même où ils se produisent. Il est vrai toutefois que cette doctrine semble être contredite par le fait apparent qu'il s'écoule un certain temps entre la production d'un son et l'instant où nous l'entendons. Mais Abu'l-Barakāt se tire d'embarras en supposent que le processus d'ouïe n'est que déclenché par une onde aérienne parvenant dans la

compte à quel point le recours aux données immédiates de l'aperception sert ce philosophe dans les controverses qu'il mène contre les tenants des doctrines physiologiques traditionnelles.

Il n'a, d'ailleurs, pas idée de différencier à la suite d'Avicenne l'aperception qu'a le moi de lui-même de celle qui porte sur des activités où des organes corporels entrent en jeu : c'est que l'expérience intérieure ne légitime pas cette distinction, et établit, tout au contraire, une unité du sujet telle qu'elle est incompatible avec la multiplicité des facultés psychiques[1] (et que, par voie de conséquence, elle requiert l'unité de l'aperception). Car la conscience de soi déclare — et il n'y a pas d'appel contre ses jugements — que seul le « je » agit pour accomplir toutes les fonctions en cause[2], dont font partie celles qu'on prête aux cinq sens externes et aussi celles qui, selon les philosophes, reviennent au sens commun. D'après leur théorie telle que la rapporte Abu'l-Barakāt[3], ce sens est localisé dans les esprits animaux se trouvant dans les deux ventricules antérieurs du cerveau ; esprits où se graveraient les impressions des sensations qu'a eues chacun des sens externes.

Cette opinion comporte, selon Abu'l-Barakāt, des difficultés graves[4] ou même des impossibilités. Ainsi on ne peut concevoir comment peut coexister dans un espace ainsi réduit la multitude des qualités différentes — parmi lesquelles figurent les diverses couleurs et des contraires tels que le chaud et le froid, le dur et le mou — appréhendées par les sens et dont les impressions sont censées y parvenir ; ni, non plus, comment ces esprits animaux peuvent se prêter à toutes les transformations qui correspondraient à la multiplicité des sensations, devenant tour à tour et dans un intervalle de temps très court secs comme la terre et humides

cavité de l'oreille, mais qu'il trouve son parachèvement par le fait que nous, c'est-à-dire notre moi, retrace le chemin de cette onde jusqu'à sa source, ce qui, du reste, n'est possible que si l'ébranlement de l'air continue. — On trouvera une analyse plus détaillée de cette doctrine ainsi qu'un exposé de celles qui, au gré d'Abu'l-Barakāt doive rendre compte du fonctionnement des autres sens dans un ouvrage que je prépare et qui essaiera de donner une vue d'ensemble de la doctrine de ce philosophe.

(1) Multiplicité qui, chez Aristote et ses disciples, ne portent pas atteinte à l'unité essentielle de l'âme. La quesrion de savoir si elle est compatible avec la stricte identité du sujet telle que l'atteste, selon Abu'l-Barakāt, la conscience de soi ne semble guère s'être posée pour eux.

(2) Un autre philosophe de la conscience, Descartes, semble aussi, et pour cause, mettre l'accent sur l'unité de l'âme (v. G. Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, 1950, p. 52 ; cf. aussi le passage des *Méditations* cité *supra*). Mais dans son système cette thèse n'a pas l'importance primordiale que lui accorde Abu'l-Barakāt.

(3) P. 340 ss.

(4) L'une de celles-ci a été mentionnée plus haut, car le *k. al-mu'tabar* en fait état pour ruiner la théorie qui explique la vision par l'acheminement des images. D'après Abu'l-Barakāt, il serait impossible de concevoir que les images d'objets très grands puissent tenir dans le tout petit espace où le sens commun est localisé.

comme l'eau. Et pourtant, c'est l'expérience, Abu'l-Barakāt en convient, qui a fait localiser l'appréhension des sensations dans les esprits animaux de la partie antérieure du cerveau, les facultés estimatives et cogitatives *(tafakkur)* dans le ventricule situé au milieu, et la faculté de la mémoire dans le ventricule postérieur.

D'autre part, ces localisations semblent aller à l'encontre de la conception généralisée qu'Abu'l-Barakāt considère comme acquise et qui affirme que l'âme — ou, en d'autres termes, le moi qui perçoit — ne dépend pas dans son existence du corps, et qu'on aurait raison de dire que ce dernier a son lieu dans l'âme plutôt que de faire l'assertion contraire.

Ce sont ces incohérences qui amènent Abu'l-Barakāt à poser au 11e chapitre[1] dans toute son ampleur le problème du mode d'union de l'âme avec le corps. J'ajouterai que sans la solution qu'il y propose, son explication du rôle des organes des sens externes [celle par exemple de la fonction de l'œil dans la vision] paraît peu consistante ou peu intelligible. Car on se demande ce que peut être un instrument de l'âme dans le système d'Abu'l-Barakāt. N'oublions pas, en effet, que, d'après celui-ci, l'âme seule agit dans le composé humain, et toujours de façon immédiate.

Notons d'abord quelques images qui se proposent d'éclairer le rapport de l'âme avec le corps. Rapport qui ressemble à un amour-passion soustrait à l'action de la volonté, mais aussi au lien qui rattache un propriétaire à son bien, un ouvrier à son outil, un corps à son lieu naturel[2]. Ces comparaisons se rattachent à des spéculations précises, et nous y reviendrons, mais ne semblent pas avancer la solution du problème.

Celle-ci est amorcée par une analyse des différences existant entre les facultés de perception ou appréhension *(idrāk)* des diverses âmes.

Il en est qui sont capables d'appréhender simultanément une infinité de choses, si toutefois cela est possible en soi. Et si cela ne l'est pas, autant de choses qu'il se peut[3]. D'autres âmes ont une capacité moins grande, sans qu'elles soient du reste nécessairement égales sous ce rapport l'une à l'autre ; car il existe une gradation. Ainsi les âmes humaines ne peuvent appréhender, notamment en ce qui concerne les choses particulières rapprochées dans l'espace et le temps (ou simultanées) et aux modalités changeantes qu'un seul objet à la fois. Capacité réduite qui fait qu'il est besoin d'un facteur qui détermine l'objet qu'à chaque instant donné l'âme perçoit et l'ordre temporel de ses perceptions. C'est le rôle du corps « déterminé[4] de par ses organes, le lieu [qu'il occupe], ses mouvements, son repos, ses changements, et ceux que subissent ses

(1) P. 344 ss.
(2) P. 345.
(3) P. 346.
(4) P. 346 s.

attributs par son mouvement local à partir d'une chose et vers une autre et par son mouvement de transformation... [c'est que] le corps a un domicile, des voisins, des [choses] qu'il hait et qu'il aime, qui lui sont apparentées ou étrangères[1], qui sont en face de lui ou lui sont parallèles. De ce fait, est vu ce qui est vis-à-vis de son œil, est entendu ce qui s'approche de lui jusqu'à pouvoir l'être, est objet du toucher ce qui est en contact avec lui à l'endroit où il se trouve. De même pour les autres perceptions. Sous ce rapport l'âme est là où est le corps, qui est pour elle ce que le nid est pour l'oiseau et la maison pour celui qui l'habite[2]... S'il n'y avait le corps, l'âme n'aurait pas reçu la détermination (qui la met en rapport avec) un temps donné et une terre plutôt qu'une autre. Il n'y aurait pas, dans ce cas, d'état permanent où elle se trouverait ; il n'apparaîtrait pas, non plus, aucun acte [procédant] d'elle [et qu'elle accomplirait plutôt qu'un autre]. Et sa perception ne serait pas déterminée de façon à ce qu'elle portât sur une chose plutôt qu'une autre parmi la multitude de celles qui coexistent dans le temps et l'espace, et que l'âme est incapable d'embrasser en même temps. Et c'est selon sa détermination par le corps et ses organes et conformément à ce que requièrent les états du corps dans le temps qui est le sien que (les choses perçues peuvent) demeurer dans (l'âme). Même rôle du corps en ce qui concerne toutes les autres activités de l'âme ; chaque organe du corps le remplit relativement à une catégorie de ces activités. Ainsi l'œil en ce qui concerne la vision de ce qui est en face de lui et qui attire son attention et s'impose à celle-ci et en ce qui concerne la perception [portant] selon son essence, sur la couleur [de l'objet en question] et, par accident, sur sa conformation, ses dimensions et le lieu [où il se trouve]... »

Il faut, par ailleurs, considérer comme l'organe corporel par excellence et d'une importance primordiale, les esprits animaux, qui sont différenciés selon les différentes fonctions qui leur reviennent. Ajoutons à cet exposé une précision que fournit une remarque figurant également dans le 11e chapitre, mais plus loin[3], et dont il ressort que, si de fait, l'âme se sert toujours en s'adonnant à l'une de ses activités de l'organe qui est ordonné à celle-ci, il ne serait pas en soi impossible qu'elle s'en passât[4]. Car c'est elle qui voit et entend, et sans que les organes sensoriels participent aux actes perceptifs dont elle est l'auteur.

Ces développements expliquent un point resté passablement obscur dans un texte cité plus haut, qui figure dans le 6e chapitre du *De anima* du *k.al-mu'tabar*. Abu'l-Barakāt y analyse la notion de sujet percevant

(1) P. 346, l. 21 : au lieu de *qarīb*, je lis : *gharīb*.

(2) Dans le contexte, le mot *mutadayyir* (p. 346, l. 24) ne peut avoir une autre signification.

(3) P. 348 s.

(4) Si, en fait, dans la réalité que nous connaissons, elle ne le peut pas, c'est à cause de son union naturelle avec le corps.

et celle d'objet perçu ; et il les considère sous un angle qui peut paraître surprenant. La question qui le préoccupe au prime abord étant celle de savoir pourquoi l'âme, sujet percevant ne connaît pas tout ce qui existe. C'est en y répondant qu'il a recours aux sens, qui à la fois limitent et rendent possible la perception, cette activité de l'âme.

En effet, nous le savons maintenant, c'est à cause de la finitude, au caractère strictement limité, de la faculté d'appréhension et de perception de l'âme humaine que la fonction du corps et des organes corporels est indispensable. Cela tient à la nature de cette fonction, puisque celle-ci consiste à déterminer le phénomène qui sera perçu *hic* et *nunc* — il ne peut y en avoir qu'un à la fois lorsqu'il s'agit de l'âme humaine — et le met en rapport avec les autres qui ont été perçus avant lui ou qui le seront plus tard. Ce qui devient possible grâce au système de références que représente le corps humain.

A défaut de ce système et de l'emploi auquel il se prête, l'âme humaine, placée devant la multitude des phénomènes ne saurait faire le choix nécessaire pour en apercevoir au moins une partie — et, d'ailleurs, aussi pour agir. Le corps et ses organes sensoriels lui procurent ainsi, pour employer un langage aux résonances kantiennes, les conditions requises pour une expérience ordonnée. Conditions dont une âme douée d'une faculté de perception infinie et qui serait capable d'appréhender dans la mesure du possible[1] la totalité des phénomènes n'aurait que faire.

Abu'l-Barakāt a-t-il considéré que cette théorie dérive tout entière comme d'autres doctrines de sa psychologie, d'une analyse des données de la conscience de soi. Il ne l'affirme pas. Tout se passe comme s'il accordait en l'occurrence une certaine liberté aux envols de sa pensée spéculative.

Cependant, à la fin du 11e chapitre[2] le problème de la conscience affleure, ou plutôt celui de l'inconscient. C'est qu'il est constant que l'âme, lorsqu'elle veut mouvoir l'un des membres du corps, ne sait pas, à moins de l'apprendre par la dissection, quels nerfs et muscles il faut mettre en mouvement dans ce but. Et pourtant, elle fait le nécessaire sans qu'on puisse percevoir chez elle, avant qu'elle agisse, un moment d'arrêt, et tout en continuant d'ignorer que, pour citer un exemple, elle contracte ou dilate un muscle dans une mesure qui correspond exactement à la force du mouvement qu'elle veut communiquer à l'organe. C'est que, d'après l'opinion qu'Abu'l-Barakāt énonce dans le passage en question, il faut distinguer entre les actions volontaires, qui baignent dans la

(1) Restriction réelle chez Abu'l-Barakāt même relativement à la science divine. Impossible d'exposer sa doctrine sur ce point dans le cadre de la présente étude. J'en traiterai ailleurs.

(2) P. 349 s.

lumière de la conscience, et les « naturelles » ou instinctives[1] pareilles sous ce rapport à celles des bêtes (recherche de la femelle par le mâle, protection des petits, etc.) ou aux pleurs d'un nourrisson ; celles-là, on n'est pas conscient de les accomplir[2]. Ne dépendant pas de la volonté, elles se rattachent, d'ailleurs, plus intimement à l'âme que les actions volontaires. C'est dans cette catégorie d'actions « naturelles » qu'il faut ranger celles qui concernent de près le lien de l'âme au corps. Lien amoureux, car Abu'l-Barakāt reprend cette image et la développe ; d'après lui, cet amour serait semblable à celui qu'éprouvent les animaux pour leurs petits.

Ce problème de l'inconscient joue un rôle considérable dans l'exposé qu'Abu'l-Barakāt consacre[3] à la doctrine de la mémoire, mais en assumant un aspect différent de celui dont il vient d'être question. Il s'y pose lorsqu'il s'agit de savoir de quelle façon les formes appréhendées peuvent rester dans la mémoire sans qu'on y prenne garde, pour remonter à la conscience quand on se les rappelle.

Abu'l-Barakāt trouve une explication par un recours à la notion d'attention ou préoccupation[4]. En effet, l'âme humaine ne peut, d'après lui, diriger son attention sur beaucoup de choses et d'ordre différent à la fois. Ainsi celles qu'elle voit la distraient de celles qu'elle entend ; celles qui lui parviennent par les sens externes, de celles que lui apportent les sens internes ; le tout, d'elle-même. Et d'autre part, quand elle est tournée vers elle-même, elle ne s'occupe pas du reste[5]. Doctrine qui rend compte du fait que les formes des choses appréhendées peuvent être conservées dans la mémoire sans être présentes dans l'esprit. Elle peut, cependant, se les rappeler. Voici comment Abu'l-Barakāt voit ce processus[6] :

« Tu trouveras qu'il en est de même des idées *ma'ānī*[7]) conservées chez

(1) *Ilhāmī*, adjectif qui dérive d'*ilhām*, terme signifiant parfois inspiration naturelle, mais qu'il arrive à Abu'l-Barakāt d'employer dans un sens proche de celui d'instinct. Notons que dans les *Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'* il est question de l'inspiration *(waḥy* et *ilhām)* que Dieu accorde aux abeilles ; il est vrai que c'est le porte-parole de celles-ci qui est censé en parler (v. éd. du Caire, vol. II, p. 260).

(2) Il est, d'autre part, plus difficile d'oublier de le faire que pour les autres catégories d'actions.

(3) Dans le 12e chapitre, qui commence à la p. 350.

(4) Le mot *iltifāt* employk par Abu'l-Barakāt désigne le fait de se tourner — il s'agit de l'âme.

(5) Notons deux catégories que distingue Abu'l Barakāt (p. 351) : l'attention (ou préoccupation) « naturelle » : soit instinctive où l'entendement n'entre pas en jeu ; c'est celle qu'on voit à l'œuvre lorsque le petit enfant évite ce qui l'effraie et lui fait mal et s'approche de ce qui lui fait plaisir. Et l'attention (ou préoccupation) volontaire qui suit l'entendement. C'est elle qui fait qu'on boit des potions répugnantes parce qu'elles ont une action bienfaisante, et qu'on affronte des fatigues dans l'espoir du plaisir.

(6) P. 352.

(7) Terme qui, nous l'avons vu plus haut, est intraduisible, d'ailleurs d'une signification assez vague.

l'homme et qu'il se rappelle. C'est qu'il dirige [son attention] vers ce qui est dans son ipséité. Or, quand il y fait attention, je veux dire aux idées conservées par lui (dans la mémoire) et se tourne avec son ipséité vers elles, il les conserve (?)[1] dans son ipséité et de ce fait, se les rappelle. Cela peut arriver de deux manières : soit par suite d'une [action de] l'entendement et de la volonté : ainsi lorsque quelqu'un a la volonté de se rappeler quelque chose et y dirige son âme et son esprit, recherchant ce qui peut amener ce souvenir et le lui suggérer. Soit [et c'est la deuxième manière] du fait qu'elles viennent et se présentent à son esprit [spontanément], sans [qu'il ait eu] la volonté de [rechercher] ce qui pourrait aider à les ramener en les suggérant.

[Dans ce deuxième cas], il se les est rappelées à cause de leurs pareils et semblables ou de leurs concomitants et de ce qui leur fait suite. Ainsi [pour citer un exemple] où il s'agit de semblables, on [peut] se rappeler un homme par suite du fait qu'on s'en est rappelé un autre qui lui ressemble... Ou [et c'est un exemple du deuxième cas] où il s'agit de concomitants et de (choses) faisant suite, on (peut) se rappeler un vers dans une poésie [par suite du fait qu'on s'est rappelé] le vers qui le précède ». Il propose donc pour ces cas une théorie associationniste[2].

D'après le début de ce passage (bien que l'altération probable du texte en rende l'interprétation quelque peu incertaine), c'est en dirigeant son attention vers elle-même que l'âme se souvient des formes ou idées conservées en elle.

Cependant, et il s'agit, peut-être, de la juxtaposition de deux théories différentes, un autre mode du ressouvenir est décrit dans la suite du 12e chapitre ; on dirait, d'après ce que le texte laisse entendre, qu'Abu'l-Barakāt le tient pour le mode normal.

C'est que, d'après lui[3], l'attention de l'âme est dirigée le plus souvent non pas vers elle-même, mais vers le corps. Ce qui n'empêche pas le souvenir. Bien entendu, cela ne va pas de soi. La connaissance de ce processus suppose celle du rapport entre l'âme et le corps. En effet, les formes des choses appréhendées sont, nous le savons, emmagasinées dans l'âme, qui, grâce à son immatérialité et à la leur — peut les contenir toutes. Il semble ainsi qu'Abu'l-Barakāt, lorsqu'il parle de la capacité réduite de l'âme, qui empêche celle-ci d'appréhender plus d'une chose à la fois, a en vue sa capacité d'attention, que, comme nous l'avons constaté, il tient effectivement pour très limitée.

(1) Peut-être le texte est-il altéré à cet endroit.

(2) Et qui distingue, comme des théories postérieures, deux modes d'association d'idées : par contiguïté et par ressemblance. Terminologie moderne qui me semble convenir à la doctrine associationniste d'Abu'l-Barakāt, comme à celle d'Aristote (v. *De memoria*, 2, 451 b) qui sur ce point a, sans aucun doute, influencé le philosophe médiéval.

(3) P. 353 s.

Cependant, malgré l'immatérialité de ces formes — qui fait qu'Abu'l-Barakāt rejette l'idée qu'elles pourraient être comprimées dans le cerveau ou les esprits animaux — un rapport tout particulier subsiste entre elles et une partie du corps : le ventricule au milieu du cerveau. Rapport qui serait analogue à celui qui a été constaté entre les choses vues et l'œil. Abu'l-Barakāt évoque ainsi sa théorie de la vision. C'est qu'elle permet effectivement de nous rendre compte de sa conception.

Rappelons-nous que, selon lui, le rôle principal de l'œil est de faire dans la multitude des objets visibles le choix qui détermine lequel d'entre eux est perçu à un moment donné par l'âme. Or, dans le processus du ressouvenir, la fonction du ventricule cérébral, qui, par ailleurs, entre également en jeu lorsqu'il s'agit de l'emmagasinement des formes en question dans l'âme, est toute semblable.

Il arrive qu'une forme, parmi celles emmagasinées et dont l'âme ne s'aperçoit pas pour autant qu'elles sont dans cet état, entre en rapport avec ce ventricule : cela peut résulter du désir qu'on a de se rappeler telle chose ou bien être un fait spontané explicable par quelque association. Or, ce rapport établi, il se produit le phénomène suivant, exactement parallèle à celui qui a lieu lorsqu'un objet visible entre en rapport avec l'œil : l'âme s'aperçoit de la forme que, bien que celle-ci eût été emmagasinée en elle, elle avait oubliée. C'est le souvenir[1]. Quel est le rapport

(1) Il me semble que, *mutatis mutandis*, on peut constater une parenté certaine entre la théorie du souvenir et, à un moindre degré, celle de la perception proposées par Abu'l-Barakât et les doctrines correspondantes de Bergson. Pour s'en rendre compte il suffit presque, à mon sens, de confronter l'exposé que j'ai essayé de faire des opinions du philosophe médiéval avec le passage suivant, par lequel débute le 4e chapitre de *Matière et Mémoire* (50e édition, p. 199) :

« Une conclusion générale découle des trois premiers chapitres de ce livre : C'est que le corps toujours orienté vers l'action a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit. Il est par rapport aux représentations un instrument de sélection, et de sélection seulement. Il ne saurait ni engendrer ni occasionner un état intellectuel. S'agit-il de la perception ? Par la place qu'il occupe à tout instant dans l'univers, notre corps marque les parties et les aspects de la matière sur lesquels nous aurions prise : notre perception, qui mesure justement notre action virtuelle sur les choses, se limite ainsi aux objets qui influencent actuellement nos organes et préparent nos mouvements. Considère-t-on la mémoire ? Le rôle du corps n'est pas d'emmagasiner les souvenirs, mais simplement de choisir, pour l'amener à la conscience distincte par l'efficacité réelle qu'il lui confère, le souvenir utile, celui qui complétera et éclaircira la situation présente en vue de l'action finale. »

Au fait, il est facile de formuler la théorie du souvenir du *k. al-mu'tabar* en langage bergsonien. Car les forme emmegasinées dont parle Abu'l-Barakāt correspondent tout à fait aux souvenirs purs existant à l'état virtuel dans une mémoire absolument indépendante de la matière auxquels se réfère *Matière et Mémoire* (cf. par exemple, le 3e chapitre, vers la fin p. 198, et *Résumé et conclusion*, p. 270 s.). Et, d'autre part, de l'avis des deux philosophes, la fonction du corps, et en l'espèce, du cerveau, consiste à actualiser ces souvenirs ; en quoi l'association des idées joue un rôle. Parfois même les terminologies coïncident ou presque. Ainsi Bergson dit (*op. cit.*, *Résumé et conclusion*,

subsistant entre l'âme et les formes emmagasinées en elle pendant qu'elle ne s'en aperçoit pas? Abu'l-Barakāt traite de cette question dans le 21e chapitre, et la réponse qu'il y apporte peut paraître surprenante. Car, d'après lui, c'est le rapport subsistant entre un sujet qui saisit *(mudrik)* et des objets saisis par lui. Voici le passage où Abu'l-Barakāt expose cette thèse[1] :

« Nous disons : la saisie *(idrāk)* est une chose, la saisie [par l'âme] de la saisie en est une autre, et la saisie de la saisie de la saisie en est une troisième. Ce qui est conservé [dans la mémoire][3] est saisi par [le sujet] qui conserve, sans que celui-ci, occupé d'autre chose et dont l'attention *(iltifāt)* est détournée de [la forme conservée dans la mémoire], ait l'aperception du fait qu'il saisit [cette forme] ».

Il s'ensuit que l'acte cognitif qui s'appelle « saisie » ou « appréhension » peut avoir lieu dans l'inconscience absolue ; que produit l'inattention également totale. Le sujet qui opère cette saisie inconsciente, et qui également se remémore, est, bien entendu, celui-même qui perçoit : c'est l'âme telle que la conçoit Abu'l-Barakāt, soit le moi.

Ainsi, une grande partie de la vie psychique est, au gré d'Abu'l-Barakāt, soustraite à la conscience. Cependant, le concept de l'inconscient ne correspond pas à une donnée immédiate de l'expérience intérieure au même titre que celui qu'on a de son contraire ; il y aurait lieu d'essayer de tirer cela au clair. Nombre de textes du *k.al-mu'tabar* semblent contenir des indications qui permettent d'entrevoir la solution du problème. L'inconscience ne se confondrait-elle pas avec l'inattention du moi considéré comme le sujet pensant et percevant, et, de même, la conscience, avec son attention[3] ? La doctrine de la mémoire est conforme à cette

p. 270) : « Notre passé est au contraire ce qui n'agit plus, mais pourrait agir, ce qui agira en s'insérant dans une sensation présente dont il empruntera la vitalité. Il est vrai qu'au moment où le souvenir s'actualise ainsi en agissant, il cesse d'être souvenir, il redevient perception ». Or chez Abu'l-Barakāt (II, p. 353), le souvenir qui, entré en rapport avec le cerveau, remonte à la conscience, redevient — car il l'a été avant d'être emmagasiné *(maḥfūẓ)* — un *malḥūẓ* (littéralement : « vu »), terme qui, sans aucun doute, a dans le contexte le sens de « perçu » ou « perception ». (Pour l'opposition *maḥfūẓ* et *malḥūẓ*, cf. aussi *k. al-mu'tabar*, II, p. 398 et III, p. 89 s.). Il ne semble pas que ces ressemblances et coïncidences soient purement fortuites. On croira plutôt qu'elles correspondent à une parenté réelle — quoique évidemment d'une portée circonscrite — des conceptions des deux philosophes concernant le rapport entre l'âme et le corps.

(1) P. 398.

(2) Il s'agit des formes emmagasinées en celle-ci.

(3) La thèse qui assimile l'aperception interne à l'attention se trouve dans le troisième livre du *Commentaire* — attribué à Jean Philopon — du *De anima* d'Aristote. En effet, l'auteur de ce commentaire cite une opinion, qu'il tient pour vraie, et d'après laquelle il existe une partie attentive de l'âme ; ce serait cette partie qui affirmerait : c'est moi qui ai fait acte d'intelligence, qui ai réfléchi, qui ai eu l'opinion, qui ai été en colère, qui ai désiré, qui ai vu et entendu. Car elle s'aperçoit de l'activité de toutes les facultés psychiques, v. Jean Philopon, *Commentaire*, éd. Hayduck, p. 464 ss. (Le

interprétation, que suggère aussi le texte qui vient d'être cité ; et on pourrait y ramener facilement, si certains passages du *k.al-mu'tabar* ne s'y opposaient, la doctrine qui explique le fait qu'on n'a pas d'aperception de processus physiologiques tels que la digestion par la gradation des changements — trop infimes pour être perceptibles — dont ils sont faits.

En revanche, l'identification de l'attention avec la conscience (ou l'aperception) semble peu compatible avec la manière de penser qui se fait jour dans le passage suivant[1], où il est, entre autres, question de la digestion.

« En ce qui concerne ses actes dont il a l'aperception, l'homme ne doute pas qu'il ne soit le fait du [sujet] un, soit que celui-ci les accomplisse lui-même de façon immédiate, soit qu'il ait recours pour le faire à des instruments et intermédiaires, mais de façon à ce que ses actes procèdent de lui et y retournent. En revanche, il existe une difficulté relativement aux actes dont [l'homme] n'a pas l'aperception [savoir ceux qui s'accomplissent] dans son corps au cours des processus) de nutrition, de croissance, de formation et de façonnement, de l'acheminement des aliments et de leur répartition entre les [divers] membres et autres actes dont on n'a pas l'aperception. En effet, la nourriture est digérée et transformée dans l'estomac sans qu'on ait d'aperception [de ces processus] ni, non plus [de la manière d'être de la nourriture] à leur début et à leur fin. On ne s'aperçoit pas, non plus, du mouvement de la nourriture lors de sa répartition entre les [différents] membres dans lesquels elle entre ni de la manière de cette répartition. Et, de même on ne sait pas [distinguer] ni avant ni après l'accomplissement de ces actes ce qui en eux est utile et approprié [de] ce qui est dans le cas contraire. D'autre part, celui qui les accomplit de la façon [dont ils ont lieu] avec [tant d']ordre et d'efficace et qui les conduit à leur but et perfection [doit] avoir une connaissance préalable de la façon dont il agira et du but vers lequel il tendra. Ce sont là des pensées qui font que l'homme croit que celui qui est chargé des actes en question [qui ont lieu] dans son corps n'est pas [identique à] l'âme dont il a l'aperception qu'elle est son ipséité et son être[2].

D'autre part, un doute [peut] être conçu également du fait que, dans les cas où, lors [du déroulement] de ces actes et à cause de quelque circonstance pénible qui est survenue — par exemple de [l'intussusception]

passage commenté figure dans *De anima* III, 2, 425 b 12). M. F. Rahman a signalé l'intérêt que présente ce texte important, qu'il a traduit (*Avicenne's psychology*, p. 111 ss.). Mentionnons que, vraisemblablement, il faut retirer la paternité de ce commentaire du troisième livre du *De anima* à Jean Philopon : Il est probable qu'il s'agit d'une œuvre d'Étienne d'Alexandrie. Cf. R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote*, Lille, 1941, p. 42 ss.

(1) II, p. 319 ss.

(2) Ou identité : *huwiyya*.

d'une nourriture [trop] abondante ou peu conforme [à la nature de l'organisme], difficile à transformer et à digérer ou d'une substance nocive, contraire par ses propriétés au tempérament du corps et mettant par sa quantité la force de celui-ci à une lourde [épreuve], le sujet agissant [en l'organisme humain] est requis de façon pressante de s'occuper en y mettant toute sa vigueur de la situation qui s'est produite, l'homme constate que l'âme dont il a l'aperception est [d'une activité] réduite et est distraite par une préoccupation des actes perceptifs et du choix volontaire, inattentive et (comme) submergée. Il y a analogie avec le cas d'un malade, [dans le corps] duquel les humeurs corrompues... prennent le dessus et qui requiert soit que celui qui le régit soit entièrement engagé à combattre le mal, soit qu'il lui vienne une aide par le fait des médicaments. [Ce malade] on le voit distrait de ses actes et absent relativement à ses connaissances et à ses sens ; on dirait qu'il n'est pas présent en eux. Or, dans la mesure même où son absence de ses sens et de son entendement s'accentue, l'effet de l'activité qu'il déploie dans son corps devient plus marqué. Dans la nuit de la crise, au plus fort de l'attaque de la maladie, ses perceptions sensorielles et ses activités volontaires s'affaiblissent ou sont inexistantes ; c'est comme s'il était [détourné] d'elles par le sommeil. Et quand il s'éveille et revient à lui, il est totalement épuisé, comme le serait quelqu'un qui aurait fait face à une forte [épreuve]. Du reste, l'état du corps tel qu'il apparaît à la suite de la crise montre qu'il [s'y est déroulée] une activité qui s'est opposée au mal et en a brisé l'attaque... et cela pendant le temps où l'âme était absente des sens et des actes volontaires [absence qui a duré] jusqu'à ce que soit apparu l'effet de son activité[1]. C'est comme si elle avait délaissé une activité pour s'adonner à une autre et était distraite d'un état pour s'occuper d'un autre. D'ailleurs il en est ainsi dans le cas de tout [homme] qui dort et veille : en effet, pendant le sommeil, on s'occupe plutôt des activités naturelles[2] ; à l'état de veille, des sensorielles et volontaires.

Ce sont là des réflexions et pensées qui indiquent que, chez l'homme, l'âme qui veut, médite, a du savoir et des connaissances est la même que celle qui accomplit des actes dont elle n'a pas d'aperception, ou bien [et ce serait une autre possibilité], c'est de l'aperception et de l'appréhension qu'a [l'homme de ces actes] qu'elle n'a pas d'aperception ».

Il ressort de ce texte que l'attention de l'âme peut se diriger vers des actes qui sont inconscients. Au reste un passage du *k.al-mu'tabar* cité plus haut le dit en toutes lettres : c'est celui qui différencie deux catégories de l'attention : la consciente et l'inconsciente ; cette dernière portant sur les actes instinctifs qui concernent de près le lien entre l'âme et le corps.

Ainsi tout un vaste domaine de la vie psychique voué à l'incon-

(1) Qui se manifeste par le fait que la crise de la maladie soit surmontée.
(2) Selon la terminologie d'Abu'l-Barakāt, ce sont les activités inconscientes.

science ne l'est pas du fait de l'inattention de l'âme. D'autre part, on ne peut se défendre de l'impression qu'en ce qui concerne les deux explications dont il a été question et dont chacune est valable pour une partie des phénomènes inconscients, il y a eu dans la pensée d'Abu'l-Barakāt un certain flottement. En effet, faute d'une ligne de démarcation clairement tracée, il est parfois difficile ou impossible de déterminer si le caractère inconscient de telle activité de l'âme relève de l'une ou de l'autre de ces explications[1].

Notons, d'autre part, que l'affirmation à laquelle certaines données de l'expérience psychiques astreignent Abu'l-Barakāt, et qui pose un inconscient qui n'est pas réductible à une inattention de l'âme, cadre difficilement avec une théorie qui tend à attribuer à cette dernière la conscience comme caractéristique essentielle ; il y a là comme l'amorce d'une autre conception de l'âme, que, d'ailleurs, Abu'l-Barakāt n'eut cure de développer. Il ne voulut même pas se servir de la notion d'une activité inconsciente que déploient les âmes pour opposer celles des hommes aux animales. C'est ce qui ressort du début du *De anima* du *k.al-mu'tabar*[2] :

« Ainsi qu'il a été dit plus haut dans notre exposé des sciences naturelles... il y a parmi les puissances agissantes dans et par les corps, certaines capables de [plusieurs] genres d'activités et de [plusieurs] catégories de mouvements, qui ont l'aperception de leurs activités et mouvements ainsi que celle de leur aperception, qui agissent conformément à leur aperception, et qui la font savoir *(yush'ir)* de façon intentionnelle et réfléchie à autrui : ce sont les puissances propres aux corps humains, et qui sont appelées âmes rationnelles ; d'autres [puissances[sont capables de [plusieurs] genres d'activités et de [plusieurs] catégories de mouvements, ont l'aperception de leurs activités et mouveents et celle de leur aperception, agissent conformément à leur première aperception[3], mais ne la font pas savoir de façon intentionnelle et réfléchie à autrui : ce sont les puissances qui subsistent dans les animaux autres [que l'homme], et qui sont appelées animales ; d'autres [puissances encore] sont capables de [plusieurs] genres d'activités et de [plusieurs] catégories de mouvements ont l'aperception de leurs activités et de leurs mouvements, agissent conformément à cette aperception[4], mais n'ont pas l'aperception de celle-ci et ne la font pas savoir à autrui : ce sont les puissances qui subsistent dans les plantes et qui sont appelées âmes végétales ; [enfin

(1) Ainsi toutes les deux semblent pouvoir être mises en avant lorsqu'il s'agit de rendre compte du caractère inconscient des phénomènes digestifs.

(2) P. 298.

(3) Sans doute, s'agit-il de celle qui porte sur les activités et les mouvements.

(4) Les mots rendus par : « agissent conformément à cette aperception », ne se trouvent pas dans un des manuscrits du *k. al.-mu'tabar*, dont le texte diffère aussi dans la suite de la phrase de celui qui a été traduit.

il existe des puissances] qui, n'étant pas capables d'activités et de mouvement divers, n'agissent que d'une seule manière, ont l'aperception de leurs activités et agissent conformément à cette aperception, mais n'ont pas d'aperception de celle-ci, ni ne la font pas savoir à autrui : ce sont les puissances qui subsistent dans les corps naturels autres [que ceux des animaux et des plantes] et qui sont appelées natures *(ṭabā'i')* et puissances naturelles ».

Ainsi les hommes et les animaux ont en commun l'aperception de leur propre aperception soit une conscience de soi[1] ; les uns et les autres s'opposent sous ce rapport aux plantes capables d'activités diverses et aux corps communément dits inanimés, qui n'en ont qu'une.

Cependant, les plantes et les corps d'ordinaire considérés comme inanimés sont doués d'une aperception *(shu'ūr)* portant sur leurs actes et qui n'est pas une conscience. Un passage figurant dans le premier chapitre du *De anima* du *k.al-mu'tabar*, et où Abu'l-Barakāt rejette la conception déniant l'aperception aux plantes et aux corps dits inanimés, éclaire ce point de vue.

« Dans nos réflexions et considérations précédentes, nous avons expliqué que toutes les puissances qui agissent accomplissent leurs actes avec une aperception et une connaissance différenciant [le but] qu'elles visent et cherchent [à atteindre] et vers lequel elles se dirigent d'une part et ce qu'elles quittent et abandonnent d'autre part. [En effet], un moteur ne se meut que dans quelque chose, à partir de quelque chose et vers quelque chose. Or s'il n'[avait] pas d'aperception ni de faculté de différenciation [il n'y aurait pas de raison pour laquelle] il serait indiqué pour lui de quitter [le point de départ] et de rechercher le but vers lequel le mouvement se dirige. Partant tout mouvement procédant de son moteur le fait nécessairement [en raison] de l'aperception et de la connaissance [de ce dernier] »[2].

Notons à ce propos une inconséquence grave dans l'emploi du terme « aperception » *(shu'ūr)* par Abu'l-Barakāt. En effet, selon ce dernier

(1) Dans la suite du texte (p. 299), Abu'l-Barakāt affirme — c'est, d'ailleurs, tout à fait dans la logique de son système — qu'il y a des différences dans la vigueur de l'aperception entre les individus humains ainsi qu'entre les divers animaux.

(2) P. 302. Abu'l-Barakāt indique (p. 301) que nos conclusions quant aux âmes animales et végétales se basent sur l'analogie que nous établissons entre celles-ci et nos âmes à nous. Cf. aussi pour ce point et toute la doctrine en question un passage figurant dans le 8e chapitre du *De coelo* du *k. al-mu'tabar* (vol. II, p. 152 s.) et dont j'ai fait un exposé dans *Études sur... Abu'l-Barakât* (v. tiré à part, p. 88, n. 342 ; *shu'ūr* y est rendu par « perception »). D'après ce passage, il faut considérer que le mouvement descendant de la pierre est dû à l'aperception qu'elle a de la convenance pour elle du lieu bas. Selon une version du texte de ce passage qui figurait dans le manuscrit qui était à ma disposition lorsque j'écrivais ces *Études*, la doctrine qui s'y fait jour diffère sur un point important de celle que nous connaissons par l'extrait du *De anima* du *k. al-mu'tabar* cité plus haut. En effet, à en croire cette version, les animaux ne savent pas qu'ils savent ; autrement dit, n'ont pas d'aperception de leur aperception.

texte, il faudrait considérer que tous les actes de l'âme humaine — au même titre que ceux des minéraux — doivent être précédés ou accompagnés d'aperception. Or, comme nous l'avons vu, Abu'l-Barakāt démontre le contraire pour certaines catégories de ces actes. C'est que le terme *shu'ūr* tout court et le verbe dont il dérive signifient très souvent dans le *k.al-mu'tabar*[1] : « conscience » et « avoir conscience ». Cependant parfois Abu'l-Barakāt se souvient qu'ils ne devraient avoir ce sens que suivis de quelque complément[2].

Revenons à la psychologie humaine.

Une question est restée dans l'ombre : celle du caractère des formes que l'âme peut saisir, emmagasiner dans la mémoire et qui parfois remontent à la conscience et celle des distinctions que traditionnellement on faisait entre certaines catégories de ces formes. Questions que, après y avoir touché précédemment, Abu'l-Barakāt aborde carrément dans le 22e chapitre[3], ainsi que l'annonce le titre : « *De ce que celui qui est en nous saisit les intelligibles est le même que celui qui saisit les sensibles* ». Affirmation de l'unité du sujet qui va de pair avec l'abolition de la différence d'essence que l'aristotélisme en cours chez les Arabes établit entre l'intellection d'une part et les prescriptions et représentations relevant de facultés psychiques inférieures d'autre part.

Cette différence était censée correspondre, chose bien naturelle, à celle existant entre les objets de ces opérations mentales. En effet, les formes saisies par l'intellect étaient considérées comme indivisibles[4], tandis que ce qui pouvait être appréhendé par des facultés psychiques ayant un support corporel ne l'était pas. C'est à cette doctrine fondamentale que s'applique la critique d'Abu'l-Barakāt.

C'est qu'il considère que la supposition sur laquelle cette doctrine s'échafaude est toute gratuite : c'est celle de l'impossibilité qu'il y aurait pour une ipséité indivisible d'accueillir en elle une chose se divisant *in actu ;* ce qui entraînerait la division — exclue — de l'ipséité en question.

C'est là une conséquence dont Abu'l-Barakāt ne peut admettre qu'elle soit inévitable ; au fait, il est d'avis que cette division ne se produit pas. Du coup, rien ne s'oppose à ce qu'une ipséité indivisible appréhende un objet qui ne l'est pas. Cela lui permet de conclure à l'inanité des preuves établissant la distinction péripatéticienne entre le sujet qui ne perçoit que les corps et ce qui s'y rattache et celui qui ne saisit que ces formes indivisibles que sont les intelligibles, ou, en d'autres termes, la distinction entre l'âme et l'intellect conçu comme autre que celle-ci.

(1) Comme chez Avicenne.

(2) Voici une définition de *shu'ūr* figurant dans le *De anima* du *k. al-mu'tabar* (vol. II, p. 394), et qui n'indique pas que ce terme peut signifier « aperception de soi » ou « conscience » : Le *shu'ūr,* c'est une saisie mentale *(dhihnī)* qui n'a pas pris consistance (dans l'âme), et sans qu'il y ait représentation *(taṣawwur)* complète ».

(3) P. 400 ss.

(2) Cf. par exemple, Avicenne, *k. al-najāt,* éd. du Caire, p. 287 ss.

Du reste, cette théorie indémontrée contredit à l'expérience intérieure, celle de la conscience de soi, invoquée une fois de plus par Abu'l-Barakāt pour trancher la question[1] :

« Lorsque nous nous détournons de ces arguments et de leur réfutation et que nous en revenons à l'aperception que nous avons de notre âme, et qui, à notre sens, est plus claire et plus digne de foi [que ceux-ci], nous savons que c'est un même [sujet] qui saisit la forme intelligible et la sensible et généralement parlant les existants [se trouvant] dans les choses [du monde extérieur] et les représentations *(mutaṣawwirāt)* [subsistant] dans l'esprit[2], et [que ce sujet] est l'ipséité de l'homme. En effet, chacun d'entre nous a en ce qui concerne l'aperception du fait que c'est lui qui voit, entend, connaît, se représente, conserve [dans sa mémoire], se rappelle, sait, émet des jugements positifs et négatifs, considère comme vrai et comme faux... ».

L'évidence de l'unité au sujet, telle qu'elle vient d'être énoncée, bouleverse aussi la théorie relative aux objets de la pensée ; car elle bat en brèche la conception courante des formes intelligibles[3], qui seraient appréhendées par le seul intellect, entité inexistante, si on le considère comme essentiellement différent de l'âme. Au vrai, dans le domaine des formes la distinction primordiale est celle qui oppose les formes mentales *(dhihniyya)*, qui subsistent dans l'esprit, à celles subsistant dans les objets du monde extérieur. On peut, toutefois, si on en a le désir, nommer formes intelligibles les formes mentales auxquelles ne correspond aucun objet sensible : ainsi la science, l'ignorance, l'amour, la haine, la volonté et ainsi de suite, réservant aux autres la désignation de formes sensibles ou imaginatives. Cependant, une mise en garde s'impose : cette différenciation n'implique nullement que les formes dites intelligibles soient seules à être générales. Car des formes telles que la blancheur, la rougeur, la chaleur, la froideur, le sont au même titre, puisqu'elles se rapportent

(1) P. 403 s.

(2) Ainsi les objets que saisit le sujet connaissant se répartissent en deux catégories, qui semblent correspondre à deux catégories de sciences posées par Abu'l-Barakāt dans le troisième volume du *k. al-mu'tabar*, p. 214 : « la science des existants » et « la science des (choses) connues » ; la troisième et dernière catégorie étant « la science de la science ». Je traite de cette division des sciences dans *Nouvelles Études sur Abu'l-Barakât*, p. 45 s.

(3) Conception intenable selon Abu'l-Barakāt (p. 403), ne fût-ce que parce que la philosophie régnante affirmait que ces formes étaient soustraites au nombre et n'avaient pas de dimensions. Or, chacune d'entre elles peut subsister dans plusieurs âmes ; celle qui se trouve dans l'une de celles-ci étant différente selon le nombre de celles qui se trouvent dans une autre. Il s'ensuit qu'il peut y avoir une multiplicité de la même forme intellectuelle. Il faut reconnaître également que ces formes ont une dimension ; car l'esprit humain ne peut en faire abstraction dans ses représentations (il s'agit, de toute évidence, de celles qui ont pour objet des choses mensurables).

à une multiplicité d'objets ; ainsi, par exemple, chacune des unités de la neige, du camphre et du coton est blanche[1].

La théorie d'intellection, si l'on peut dire, proposée dans le *k.al-mu'tabar*, comporte, nous l'avons vu, la négation de l'existence de l'intellect en tant qu'entité différente de l'âme. Position qui amène Abu'l-Barakāt à rejeter également dans le 24e chapitre, intitulé : *De la réfutation de ce qui a été dit comme quoi l'intellect ne saisirait pas les choses particulières et sensibles*[2] la conception de l'Intellect Agent unique. En effet, selon la philosophie régnante telle qu'Abu'l-Barakāt la rapporte, c'était la fonction de celui-ci de transformer l'âme considérée comme un intellect en puissance en intellect en acte. Fonction évidemment devenue sans objet dans le système du *k.al-mu'tabar*. D'autre part, étant toujours en acte, l'Intellect Agent était censé ne pas appréhender les choses particulières, qui, elles, passent parfois de la puissance à l'acte et vice versa. Thèse qu'Abu'l-Barakāt combat en se servant, sans doute à dessein, d'un langage calqué sur celui de ses adversaires avicennisants[3] :

« Ainsi a été montrée l'inanité de [l'opinion qui veut] que [le sujet] qui saisit les intelligibles soit autre que celui qui saisit les sensibles, et [le sujet] qui saisit les [choses] mentales autre que celui qui le fait pour les existants [du monde extérieur]. Inanité qui entraîne celle [de la théorie] qu'ils ont échafaudée sur ce fondement, et d'après laquelle il existe une chose qui saisit en acte et de façon permanente les intelligibles, et ne saisit pas les sensibles ; saisit les universaux et non pas les [choses] particulières. Au fait, le contraire serait plus vraisemblable. Car il peut arriver que le [sujet] qui saisit les [choses] sensibles et particulières ne saisisse pas les intelligibles et les universaux. [C'est ce qui peut se passer] lorsqu'on en vient à ce qui est élevé, caché et éminent en partant de ce qui l'est moins. Par contre, celui qui saisit ce qui est élevé, éminent et général saisit aussi ce qui est moins élevé, plus manifeste, moins éminent et plus particularisé. Comment en serait-il autrement, puisque ce qui est général ne vient à l'esprit qu'à partir de ce qui est particularisé. Partant, celui qui saisit les universaux et les intelligibles le fait également pour les [choses] sensibles et particulières ».

La certitude qu'établit la conscience de soi, et qui permet de reconnaître que c'est le même sujet en nous qui saisit les universaux et les choses particulières, sert aussi Abu'l-Barakāt dans sa théologie. Voici, en effet, un passage figurant dans le troisième volume du *k.al-mu'tabar*, volume qui traite de la métaphysique[4] :

(1) P. 410 s.
(2) P. 413 s.
(3) P. 416.
(1) P. 154.

« De même qu'on a constaté qu'il est vrai en ce qui concerne les âmes humaines qu'une âme unique est aussi bien âme qu'intellect relativement au commandement du corps et au savoir qu'elle peut avoir des sciences et connaissances portant sur ce qui est visible et sur ce qui est caché, et que le fait qu'on ait nié que le sujet qui saisit les intelligibles puisse être le même que celui qui saisit les sensibles ne rend point [cette réalité] impossible [on peut conclure qu'un état de choses parallèle] n'est pas non plus impossible là-bas[1]. C'est ainsi que nous avons pu dire que la première cause embrasse toute chose par une science à la fois générale et particulière, sensible et intellectuelle ». La même analogie entre les sciences divine et humaine se retrouve dans un autre passage du troisième volume du *k.al-mu'tabar*[2]. Abu'l-Barakāt y dit que, ainsi que nous saisissons les choses sensibles à l'endroit même où elles se trouvent et dans leur position même, on peut supposer, du moins rien n'empêche de la faire, que Dieu appréhende toutes les choses.

« Et l'appréhension qu'Il a d'elles est (pareille à celle) que nos âmes ont des choses visibles[3]... ».

Ce sont là des doctrines que j'exposerai dans leur détail ailleurs. Dans le présent contexte, cette digression théologique sert surtout à illustrer la situation centrale de la science de l'âme dans le système d'Abu'l-Barakāt. En effet, nous venons de voir que la science immédiate qu'a l'homme de son propre moi lui permet de concevoir jusqu'à un certain point la science divine et même Dieu en tant que sujet connaissant[4].

(1) Dans la sphère des entités qui sont supérieures à l'homme.

(2) P. 88.

(3) La phrase continue : « De sorte qu'on ne peut (conclure du fait de cette appréhension divine) à ce que le (sujet) appréhendant (savoir Dieu) soit infondu *(ḥulūl)* dans l'(objet) appréhendé, comme le prétendent les adeptes du *ḥulūl*, ni à ce qu'il assume une forme (subsistant) dans un corps, comme disent ceux qui le corporalisent *(al-mujassimūn)*. [En effet, son appréhension se produit] de la façon dont nos âmes appréhendent ce qui est lointain et proche, petit et grand, notamment en ce qui concerne les [choses] visibles. Car cette façon est plus manifeste [lorsqu'il s'agit] de celles-ci. Cependant, comme on l'a explicité, ce qui est valable pour [les choses visibles] l'est également pour celles qui sont perçues par [d'autres sens] » (p. 88 s.). Notons, toutefois que, d'après le contexte, il est clair que dans la totalité des choses saisies par Dieu sont comprises, avec les sensibles, les entités spirituelles dont nous n'avons qu'une connaissance médiate ; elle ne serait directe que si nos âmes pouvaient les approcher, comme elles le font pour les choses corporelles. Il est, d'autre part, évident que, si Dieu appréhende ces entités, ce n'est pas à l'endroit ou selon la position où elles se trouvent, puisque ces catégories ne s'appliquent pas à elles. Ainsi en ce qui les concerne, le parallélisme énoncé par Abu'l-Barakāt, des appréhensions divine et humaine, n'est pas à ce qu'il semble, tout à fait rigoureux. Mais ce point est sans grande importance.

(4) Dans le troisième volume du *k. al-mu'tabar*, p. 39, la connaissance qu'on a de sa propre âme est rapprochée, à cause de son caractère *a priori* de celle qu'on a de l'être ainsi que de celle qu'on a du temps, qu'Abu'l-Barakāt considère comme la mesure de l'être et dont il traite plus particulièrement dans le passage en question (qui est traduit

Nous sommes arrivés au terme de notre exposé traitant de la partie de la psychologie d'Abu'l-Barakāt qui est, sans doute la principale, celle qui explicite les données de l'aperception de soi. Le contraste que cette doctrine présente avec celle d'Avicenne, qui l'a suscitée, est frappant. En effet, le maître des philosophes de l'Orient, fonda la science de l'âme sur l'expérience de celle-ci que procure la conscience de soi, mais ne renonça pas pour autant aux anciennes catégories de la psychologie, et, par conséquent, cherchait à force d'ingéniosité à faire entrer dans celles-ci la notion de cette conscience, qui s'en trouvait altérée. Abu'l-Barakāt prit le parti opposé, celui d'une adhésion qui se voulait absolue à cette expérience, et cela l'obligea de faire litière de ces catégories, de nier, pour citer un exemple, la multiplicité des facultés. Il se trouva amené, de même, à rejeter de nombreuses explications courantes de fonctions psychiques déterminées, ainsi l'explication aristotélicienne du processus de la vision. Ce qui est plus grave encore, il démontra, par un recours à la conscience de soi, le mal-fondé de la distinction de l'âme et de l'intellect, telle qu'elle était définie dans la philosophie régnante[1]. Sa théorie de l'union de l'âme avec le corps se base aussi, en grande partie, sur les données de cette conscience (qui montre, notamment, l'indépendance de l'âme relativement au corps) ; mais elles ne suffisent peut-être pas tout à fait à cautionner toute cette théorie ; on peut y trouver une part de spéculation.

Un point paraît importer tout particulièrement à Abu'l-Barakāt : c'est celui qui concerne la fonction du corps en vertu de laquelle ce dernier détermine l'objet de perception, ou bien le souvenir, qui à un moment donné engage l'attention de l'âme : fonction rendue nécessaire par les

et discuté dans *Nouvelles Études sur Abu'l-Barakât*). A un certain point de vue la juxtaposition de ces trois notions peut apparaître comme une amorce — ou une promesse qui n'aurait pas été tenue — d'une science des évidences où seraient comprises les données *a priori* de la métaphysique, science de l'être, et celles de la psychologie.

Notons, qu'à première vue du moins, il ne semble pas qu'Avicenne, qui lui aussi, nous le savons, a fait valoir la connaissance *a priori* que l'homme a de son âme, ait essayé de confronter cette évidence avec les notions premières dont il parle dans la *Métaphysique* du *k. al-shifā'* : l'existant, la chose, l'un (cf. *k. al-shifā'*, vol. II, p. 27 ; le numéro de la page indiqué dans la lithographie de Téhéran est : 291).

(1) Le philosophe juif d'Espagne Ḥasdaï Crescas († 1410) nie également la distinction traditionnelle dans la philosophie péripatéticienne entre l'âme et l'intellect (v. son ouvrage philosophique *Or Adonaï* II, V, III et II, VI, 1), mais pour des raisons autres qu'Abu'l-Barakāt ; car Crescas ne fait pas appel à la conscience de soi. Un rapport historique entre les deux thèses reste évidemment possible, et d'autant plus qu'il y a apparence que les théories physiques d'Abu'l-Barakāt ont influé sur celles de Crescas (V. S. Pines, *Études... sur Abu'l-Barakāt*, p. 30 s., du tiré à part, et *Nouvelles études sur Abu'l-Barakât*, p. 73 ss). A défaut de ce rapport, l'analogie des thèses psychologiques servirait à mettre en évidence le fait — qui, en lui-même, me paraît incontestable — que, malgré la différence de leur attitude envers la tradition religieuse, Abu'l-Barakāt et Crescas appartiennent en philosophie à la même famille d'esprits.

limites de la faculté de celle-ci, qui ne peut s'occuper de plusieurs objets à la fois. C'est l'introduction de la notion d'attention essentielle dans une philosophie de la conscience. C'est que la notion, antithétique et complémentaire, d'inattention y est requise pour rendre compte, ne fût-ce que de façon partielle, de la part de l'inconscient dans l'homme.

Ainsi l'inconscience à base d'inattention fait que ,à aucun moment, la plupart des souvenirs emmagasinés dans l'homme ne sont présents à son esprit. C'est, à ce qu'il semble également, l'inattention qu'Abu'l-Barakāt met en cause lorsqu'il explique le fait que les hommes ne s'aperçoivent pas en général de leurs processus digestifs par le caractère graduel de ceux-ci ; on y prendrait garde s'il y avait des passages brusques d'un état à un autre. Il est vrai que cette absence d'aperception paraît comporter aussi une deuxième explication valable également pour d'autres manifestations d'inconscience. En effet, Abu'l-Barakāt distingue des actions volontaires, qui sont conscientes, les « naturelles » ou instinctives qui ne le sont pas de par leur essence, et qui sont en rapport particulièrement étroit avec le lien rattachant l'âme au corps ; l'âme porterait à cette dernière catégorie d'actions une espèce d'attention inconsciente.

Ainsi Abu'l-Barakāt paraît envisager au moins deux explications complémentaires du problème de l'inconscient ; c'est que celui-ci se pose à lui avec insistance. Cela est tout naturel, puisqu'il est véritablement un philosophe de la conscience.

Pour donner une idée générale du contexte des doctrines qui ont été exposées ci-haut, j'ajouterai quelques mots concernant les conceptions d'Abu'l-Barakāt se rapportant, directement ou non, à l'âme, mais qui ne mettent pas en cause la conscience ; il en sera traité de façon plus détaillée ailleurs.

D'après le *k.al-mu'tabar*[1], les âmes humaines sont causées par les âmes des astres ; la multiplicité de celles-ci rendant compte des différences qui existent entre celles-là. Donc rejet de la théorie qui faisait de l'Intellect Agent — dont, nous le savons, Abu'l-Barakāt n'a que faire — la cause des âmes humaines. Abu'l-Barakāt repousse, d'autre part, également la théorie courante qui attribuait les âmes aux sphères et non pas aux astres ; d'après lui les étoiles fixes en sont pourvues aussi bien que les planètes[2]. Tout homme, ou plus vraisemblablement tout groupe d'hommes a un esprit tutélaire qui sert à l'âme de père et est appelé « Nature parfaite » *(ṭibā' tāmm)* ; « ceux qui transmettent la révélation le nomment ange[3] ». Il apparaît dans les songes pour avertir, enseigner et faire

(1) II, p. 390 ss. ; cf. II, p. 441.
(2) III, p. 157 s., p. ; 167 s.
(3) II, p. 157 ; cf. III, p. 153 s.

ressouvenir. Abu'l-Barakāt parle, d'autre part, d'anges dont le nombre égale celui des espèces terrestres, minérales, végétales et animales. Chacun d'entre eux veille sur l'une de ces espèces, dont il assure la conservation[1].

Les différences entre les âmes humaines font que certaines personnes ont des capacités qui sortent de la règle commune. Opinion qu'Abu'l-Barakāt appuie par des exemples tirés de son expérience personnelle[2].

Abu'l-Barakāt croit à la survie des âmes humaines ; il n'y a pas de raison — étant donné la permanence des âmes stellaires — de les considérer comme cessant d'exister lors de la séparation d'avec le corps. Il n'existe, du reste, pas de contraire à l'âme, qui pourrait amener le fin de celle-ci[3].

Après la mort, les âmes humaines rejoignent leurs causes. Entre les âmes qui sont auprès d'une de ces causes, celle dont elles procèdent, il y a des différences de grades. De telles différences existent, par ailleurs, entre les causes mêmes[4].

L'angélologie d'Abu'l-Barakāt esquissée très sommairement tout à l'heure, présente des ressemblances frappantes avec celle bien plus complexe de Suhrawardī (m. en 1191), exposée dernièrement par M. Corbin[5]. Ressemblances qui tiennent, sans doute, à la préhistoire du mouvement *ishrāqī*. Il est certain, par ailleurs, que Suhrawardī a connu la philosophie d'Abu'l-Barakāt, car il le cite pour attaquer sa doctrine au sujet de la volonté divine[6].

(1) III, p. 167.

(2) II, p. 431 ss. Ainsi il s'étend longuement sur le cas d'une femme aveugle qu'il allait souvent voir à Bagdad, et qui fournissait sur-le-champ des détails précis sur les objets qu'on lui présentait (p. 433 ss.). Il parle également de son ami, le cadi Ibrāhīm al-Makkī, qui savait éteindre le feu rien que par la pensée (p. 435).

(3) II, p. 440 ss. Abu'l-Barakāt n'accepte pas, pour autant qu'il s'agit de son opinion personnelle, la croyance à la métempsychose. En effet, c'est un lien amoureux et naturel que celui qui attache l'âme au corps ; elle ne se l'est pas vu imposer par force. Après la mort, délivrée de ce lien, l'âme ne peut vouloir l'assumer de nouveau. Considérations qui ne doivent pourtant pas empêcher ceux qui sont d'avis que la métempsychose est enseignée par la révélation d'y croire (II, p. 443 s.).

(4) III. p. 213.

(5) Dans les *Prolégomènes* du 2e volume des *Œuvres philosophiques de Shihābaddīn Yaḥyū Sohrawardī*, Paris-Téhéran, 1952, p. 42 ss. Au sujet de ces ressemblances, je me bornerai à mentionner que Suhrawardī connaît lui aussi, les anges veillant sur les espèces : « les Seigneurs des Espèces ». Abu'l-Barakāt et Suhrawardī sont appariés par Ibn-Taymiyya (cf. *al-radd 'ala'l-manṭiqiyyīn* éd. Kutubī, Bombay, 1949, p. 125) : qui les mentionne tous les deux, parce que — tandis que les autres philosophes enseignent l'existence de dix Intelligences — ils considèrent que le nombre des « substances intellectuelles » est plus grand. Dans la tradition ishrāqī postérieure, cette différence opposant la doctrine suhrawardienne à celle des péripatéticiens arabes apparaîtra comme essentielle (cf. H. Corbin, *op. cit.*, *Prolégomènes* au 1er volume, Istanbul, 1945, p. x).

(6) Cf. Corbin, *op. cit.*, I, p. 468 : c'est le texte du *k. al-mashāri' 'wa'l-muṭāraḥāt*. Abu'l-Barakāt y est appelé : le médecin qui veut faire le philosophe.

Suhrawardī a-t-il trouvé dans la science de l'âme du *k.al-mu'tabar* des éléments qu'il pouvait approuver et utiliser dans son propre système? On peut se le demander lorsqu'on étudie une conception fondamentale de Suhrawardī : celle de la « science présentiale » *('ilm ḥuḍūrī)*, et notamment l'usage qu'en fait son auteur dans l'explication qu'il propose du fait de la vision. Comme Abu'l-Barakāt, Suhrawardī considère que l'âme humaine appréhende l'objet même qui est visible, et non pas une image de lui[1]. Le problème que pose le rapport entre les deux conceptions devra être creusé. Ce sera possible lorsque M. Corbin aura publié dans son édition des œuvres de Suhrawardī les textes relatifs à la psychologie.

En revanche, il n'y a aucune incertitude quant à l'influence considérable qu'a exercée la pensée d'Abu'l-Barakāt sur Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. en 1209), personnage de premier plan de l'Islam sunnite[2].

Mentionnons que Fakhr al-Dīn, lui aussi, considère que le même sujet saisit les intelligibles et les sensibles[3]. Mais de cela je parlerai ailleurs. L'étude détaillée des doctrines psychologiques où cette influence se manifeste nous entraînerait trop loin.

APPENDICE

Quelques textes arabes concernant la théorie de l'expérience :

Voici la traduction du passage traitant des jugements fondés sur l'expérience qui figure[4] dans l'écrit avicennien intitulé : *Sur [l'opinion] qui s'est cristallisée chez lui en ce qui concerne les arguments de ceux qui affirment que le passé a eu un commencement dans le temps*[5].

(1) Cf. Corbin, *op. cit.*, I, p. 486. Cf les *Prolégomènes* de ce volume, p. xxxiv s. L'hypothèse d'après laquelle Suhrawardī a pu sur ce point subir l'influence d'Abu'l-Barakāt n'est pas, jusqu'à plus ample informé, battue en brèche par le fait que dans les *talwīḥāt* le docteur musulman polémique contre la théorie de la perception « d'un des philosophes juifs » (v. British Museum, ms. Or. 7728, fol. 203 b ss.). Il est hors de doute que c'est Abu'l-Barakāt qui est visé. Cela est affirmé dans le commentaire qui dans le ms. cité accompagne le texte du traité de Suhrawardī (v. fol. 203b), commentaire qui semble être celui d'Ibn Kammūna (v. A. G. Ellis et E. Edwards, *A descriptive list of the Arabic manuscripts acquired by the Trustees of the British Museum since 1894*, Londres, 1912, p. 12) ; et cette affirmation est corroborée par l'examen de la doctrine qu'attaque Suhrawardī. Ses critiques nous apprennent, d'une part, qu'il a connu celle-ci et qu'il l'a méditée ; d'autre part, qu'il ne l'a pas adoptée telle quelle. Elles ne prouvent pas que cette doctrine ne l'ait pas influencé.

(2) Par ailleurs, Fakhr al-Dīn se range facilement à l'avis d'Abu'l-Barakāt aussi lorsqu'il s'agit de domaines autres que la psychologie.

(3) Cf. Fakhr al-Din, *k. al-mabâḥith al-mashriqiyya*, éd. de Hayderabad, II, p. 332.

(4) Sur cet écrit, cf. *supra*.

(5) Mss. Br. Mus. Add. Or. 7473, fol. 114s. et Or. 16.659, fol. 509a.

« Quant aux principes fondés sur l'expérience [les deux jugements suivants peuvent en fournir] des exemples : la scammonée effectue une purge de la bile jaune : la mort est [un phénomène] universel relativement à tous ceux qui vivent. Les [principes fondés] sur l'expérience diffèrent de [ceux tirés] des sensibles par le fait qu'ils ne sont pas tous [basés sur des données] recueillies par les sens. En effet, il arrive souvent qu'on y atteigne par les facultés internes, comme c'est le cas dans le deuxième exemple que nous avons cité plus haut. D'autre part, si certains d'entre eux sont [basés sur les données] des sens, ils ne le sont pas uniquement [sans être fondés pour autant] uniquement sur un mode d'appréhension autre que les sens, et qui suffise à amener l'affirmation de la vérité (du principe en question). Au fait, il se produit un syllogisme dans l'esprit, sans qu'on s'en aperçoive. Car on n'affirme pas que la scammonée effectue une purge de la bile jaune parce qu'on a observé ce fait une fois, où il a pu être l'effet du hasard, ni parce qu'on l'a observé plusieurs fois : [on ne le fait pas] tant qu'on n'est pas arrivé dans son esprit à la conviction que cela [se passe ainsi] dans la plupart des cas, et qu'il est rare que cela se passe autrement. Un effet du hasard n'a jamais cette caractéristique. Partant, on en conclut que la purge de la bile jaune n'est pas un effet du hasard. Ce syllogisme est suivi par un autre, [que voici] : Toute chose qui est avec une autre chose qu'elle suit est soit [l'effet] d'une volonté, soit [un effet] naturel. Le syllogisme conclut que [l'action de la scammonée] n'est pas [l'effet] d'une volonté, car elle ne [procède] pas d'une âme, or la volonté est un [attribut qui revient] à une âme. Il faut donc que ce soit un [effet] naturel. Il en est de même dans les cas où à l'origine [du jugement basé sur] l'expérience on trouve une faculté appréhendante autre que les sens ».

Les connaissances à base d'expérience sont également traitées par Avicenne dans le *k.al-ishārāt*[1] et dans le *k.al-najāt*[2]. Voici la traduction de ce dernier passage :

« [Les connaissances à base d']expérience sont de telle nature que ce sont les sens en association avec un syllogisme qui les font considérer comme vraies. En effet, lorsque nous avons la perception[3] répétée de [la connexion] entre une chose et une autre, ainsi de [la connexion] entre la purge et la scammonée, et entre les mouvements observés et les [choses] célestes, cette perception se répète dans notre souvenir ; à la suite de quoi, nous en acquérons l'expérience, la cause en étant un syllogisme concomitant au souvenir qui [peut être énoncé de la façon suivante] : Si cette chose, par exemple la purge relativement à la scammonée, était due au hasard, accidentelle, point nécessitée par la nature même [de ce

(1) P. 56 s.
(2) Éd. du Caire, p. 94 s.
(3) Littéralement : sensation.

dont elle semble dériver][1], il ne serait pas possible que dans la plupart des cas il n'y eût pas de différence [dans cette suite de phénomènes], et cela au point, que lorsqu'il n'en est pas ainsi, [notre] âme trouve ce fait extraordinaire et cherche une cause [qui en rende compte]. Lorsque cette perception et ce souvenir s'allient avec ce syllogisme [notre] âme, ayant été amenée de la sorte à considérer les choses comme vraies, reconnaît qu'il est le propre de la scammonée, lorsqu'elle a été bue, d'effectuer une purge ».

Passages importants, et qu'il convient de confronter avec la description que fait Robert Grosseteste dans un passage cité par M. A. C. Crombie[2] de la façon dont on peut découvrir par l'expérience un *universale*. M. Crombie[3] considère, par ailleurs, que Grosseteste a pu être influencé par un passage du *Qānūn* d'Avicenne, où ce philosophe considère la théorie de l'expérience sous un autre angle qu'il ne le fait dans ses écrits philosophiques[4].

Après Avicenne et, sans doute, sous son influence, la théorie de l'expérience est traitée par Abu'l-Barakāt al-Baghdādī dans la *Logique du k.al-mu'tabar*. Voici la traduction du passage qui en traite[5] :

« Quant à l'expérience, un exemple de celle-ci est fourni par le jugement que voici : La scammonée purge les corps des hommes de la bile jaune, [exemple] où la fréquence[6] du phénomène bannit de l'esprit [la notion] qu'il pourrait s'agir [d'un effet] du hasard. On peut mettre ces jugements au rang des jugements certains à cause de la fréquence de l'expérience, même sans que nous connaissions la cause qui la détermine. Et cela parce qu'on a la science sûre de ce que l'action en question n'est pas due au hasard. Reste donc [à supposer] qu'elle est due à la nature ou à une modalité se rattachant à celle-ci : qui seraient la cause proche ou lointaine. De cette façon, on connaît la cause en tant que cause, si, par ailleurs, on ne connaît pas son espèce, ni ne sait comment elle agit. En effet, la science expérimentale, elle aussi, est constituée par la connaissance de la cause et par une induction se fondant sur toutes les données des sens, et par laquelle on atteint à une science générale. C'est que les sens[7] nous procurent une science particulière. Or, lorsque l'esprit fait abstraction dans celle-ci de tous les accidents et concomitants, on arrive à un jugement quant à la nature [inhérente à la chose] particulière en cause ; nature qui

(1) En l'occurrence, par la nature de la scammonée.

(2) Cf. *Robert Grosseteste and the origins of experimental science, 1100-1700*, Oxford, 1953, p. 73, l. 38, p. 74.

(3) Cf. *Op. cit.*, p. 79 ss.

(4) Cette doctrine du *Qānūn* a été également étudiée par M^lle^ A. M. Goichon dans l'*Introduction* à sa traduction du *k. al-ishārāt*, p. 58 s.

(5) I, p. 214.

(6) Littéralement : répétition.

(7) Littéralement : le sens.

est la même dans ce qui est général et dans ce qui est particulier. Le jugement sera donc d'ordre général. Dans les cas, toutefois, où l'expérience n'est pas parachevée du fait qu'elle n'a pas été répétée de telle façon qu'il y eût une différence entre les personnes, les temps et les circonstances dans tout ce qui ne concerne pas la cause déterminante, et que [par contre] il y eût concordance quant à cette cause, elle[1] ne procure pas une science certaine, mais une opinion probable ».

S. PINES.

(1) Savoir : cette expérience imparfaite.

PLATON A CITEAUX

Depuis longtemps les historiens ont réagi contre le schéma simpliste d'un développement antinomique, au XII^e siècle et après, d'une conception mystique de la vie chrétienne, méprisant la raison avec ses philosophes, et d'une conception intellectualiste, réduisant la foi aux catégories d'une théologie spéculative. Le conflit entre saint Bernard et Abélard avait symbolisé abusivement cette opposition, et on avait fait de Saint-Victor une école mystique étrangère aux maîtres de l'École. La complexité de la théologie, dont l'unité comporte une multiplicité organique de fonctions, contemplative, dialectique, pratique, apostolique, voire poétique, rend raison des plus profondes divergences, observées par l'histoire, dans les mentalités comme dans les systèmes ; encore faut-il percevoir, fondé sur son unité précisément, les plus constants échanges, observables eux aussi par l'histoire.

Que donc il y ait eu à Cîteaux, ou à Saint-Victor, de très fermes charpentes intellectuelles, ce n'est plus à démontrer[1], en même temps que ne sont plus à relever les témoignages d'une présence active des « philosophes » dans les bibliothèques des monastères et les écrits des spirituels. C'est dans les monastères autant que dans les écoles, on le sait, que les spéculations dionysiennes d'Érigène eurent au XII^e siècle leur diffusion manuscrite et exercèrent leur séduction[2].

Nous voudrions ici apporter un nouvel indice de cette pénétration spéculative à Cîteaux, dans l'entourage même de saint Bernard[3]. Indice

(1) « Il restera vrai de dire que Bernard ne fut aucunement un métaphysicien, mais il devra aussi rester pour nous un théologien que sa puissance de synthèse et sa vigueur spéculative apparente aux plus grands ». É. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 10.

(2) Le décret de condamnation, par Honorius III (1225), enregistrera encore le fait : « In nonnullis monasteriis et aliis locis habetur, et nonnulli claustrales et viri scolastici, novitatum forte plus quam expediat amatores, se studiosius occupant dicti libri ». *Chart. Univ. Parisiensis*, t. I, Paris, 1889, p. 107.

(3) Et dans la première génération de Cîteaux où l'antiphilosophisme est catégorique, et Platon pas plus à l'honneur qu'Aristote. « Quid ergo docuerunt vel docent nos Apostoli sancti ? Non piscatoriam artem..., non Platonem legere, non Aristotelis versutias inversare... Docuerunt nos vivere ». S. BERNARD, *In festo SS. Apostolorum, sermo* 1, 3 ; *P. L.*, 183, 407.

très menu, mais par cela même significatif : il est pris au niveau des échanges épistolaires qui, si corsés soient-ils en ce XII^e siècle où ce genre littéraire avait consistance publique, relèvent du train modeste des propos privés, non du labeur technique de l'enseignement.

Il s'agit d'un lot de quatre lettres, échangées entre Pierre de Celle, alors abbé de Moutier-la-Celle (de 1150 à 1162, avant de l'être à Saint-Rémy de Reims), et Nicolas de Clairvaux. Ces lettres, tant celles de Nicolas que celles de Pierre, sont publiées dans l'édition de la correspondance de Pierre de Celle, *Epist.* 63, 64, 65, 66 ; *P. L.*, 202, 491-513. L'ensemble des lettres de Nicolas a été publié dans la *Bibl. maxima Patrum*, t. XXI, et reproduit dans *P. L.*, 196, 1593-1654. Pierre de Celle, l'un des grands clunisiens du siècle, est bien connu, avec son crédit moral et public, avec son bel humanisme monastique, de facture littéraire, psychologique, spirituelle, plus que philosophique[1]. Nicolas de Clairvaux avait été moine à Montiéramey, à quatre lieues de Troyes ; vers la quarantaine, séduit par saint Bernard, il était passé des moines noirs aux moines blancs, à Clairvaux, avec une ferveur qui n'allait pas sans une affectivité effervescente. Nicolas n'est pas témoin très qualifié : secrétaire de saint Bernard, favorisé de cœur et d'action, il trompa odieusement la confiance de son père spirituel, abusant pertinacement de son sceau ; il fut chassé de Clairvaux (1151). Cette malhonnêteté morale ne doit cependant pas discréditer rétrospectivement le tonus intellectuel d'un homme, qui s'était manifesté, sous une déplaisante faconde d'ailleurs, tant à Montiéramey, où saint Bernard l'avait déjà fait travailler pour lui, qu'à Clairvaux, où il était un bibliothécaire passionné[2]. L'abbé de Balerne, Burchard, exprimait le sentiment de l'ordre cistercien, lorsque, à l'annonce de l'entrée de Nicolas à Clairvaux, il écrivait : « Quelle merveille que le noir soit devenu blanc ! et plus merveilleux encore, que d'un tel noir le Seigneur ait fait un tel blanc ! »[3].

C'est au milieu de ses travaux de bibliothécaire et des multiples affaires intellectuelles dont il avait la charge à Clairvaux, que Nicolas écrivit, en s'y prenant à plusieurs fois, une longue lettre à Pierre de Celle, à l'occasion d'une séance générale de saignée qui suspendait son labeur et provoquait sa méditation : « A flamma litteralium negotiorum, quae assidue Clarevallis aguntur, paululum refrigeratus, retorsi oculos ad memoriam vestram ; et hoc utique tam gaudenter quam ardenter diligo vos et diligor a vobis... Igitur a tumultu et vario rerum turbine liberatus, confabulabar mecum et dicebam... ». La méditation est écrite dans

(1) Cf. J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1948.

(2) Mabillon a rassemblé les éléments de la biographie de Nicolas, dans sa préface aux sermons de saint Bernard. *P. L.*, 183, 26-34. Ne pas le confondre avec Nicolas de Saint-Albans. Cf. C. H. Talbot, *Nicholas of St. Albans and S. Bernard*, dans *Rev. Bénédictine*, 64 (1954), p. 83-117.

(3) Cité par Mabillon, *l. cit.*, 27.

un style soigné, qui n'est pas sans imiter les assonances verbales et mentales de saint Bernard. Le thème en est bien cistercien d'ailleurs : il décrit la misère de l'homme, en commentaire de Job (chap. 14) : *Brevi vivens tempore*, et du psaume (38) : *Universa vanitas, omnis homo vivens.* Sur quoi, passant soudain, comme on le faisait à Cîteaux et à Saint-Victor, des élans affectifs à des expressions spéculatives, Nicolas écrit :

Omnis homo vivens, non omnis homo vita : corpus denique est vivens, anima est viva, Deus est vita ; vivens ex vanitate, viva ex simplicitate, vita ex unitate. Propterea corpus, quia compositum est, oritur et moritur...

Puis, jouant sur la différence entre *simplicitas* et *unitas*, il exalte dans la vie hypostasiée qui est Dieu, l'absolu de l'unité :

Vita vero et unum est et una est, quod nec simplex quodammodo nec compositum participare possunt, quia unius et unicae unitatis est haec praerogativa ; quantum ergo vivum vivens praecedit, tantum vivum vita praecedit, nisi quod illud tanto eminentius supervehitur, quanto incomparabilius creator supereminet creaturae.

Il ne faut point prendre cet excursus comme une élucubration littéraire : nous avons là, au plan de la conversation, une expression vraie du thème métaphysique de l'unité, de l'Unité comme la prérogative de Dieu, et, si Dieu pouvait se définir, sa définition, en face de quoi la misère de l'homme, radicalement, est sa multiplicité. C'est le thème platonicien, plus précisément néo-platonicien, tel qu'il était véhiculé, en ce milieu du XII^e^ siècle, par diverses traditions, et plus particulièrement par les textes de Boèce. Le traitement en était, et allait être de plus en plus varié ; à ce moment même, les maîtres de Chartres l'avaient élaboré en profondeur, sinon déjà avec les ressources de Denys et du *Liber de causis* (traduit vers 1160-1180), du moins sur la base doctrinale et technique de Boèce, mis en œuvre surtout par Gilbert de la Porrée († 1154)[1]. A Cîteaux, il n'était pas question de commenter Boèce, suspect à plusieurs comme « philosophe » ; mais la spéculation sur l'Un tournait en méditation religieuse, y compris la symbolique des nombres que cette spéculation véhiculait toujours plus ou moins avec elle, à Chartres comme chez Platon. Arnaud de Bonneval, l'ami de saint Bernard, et pas seulement un Honorius d'Autun ou un Thierry de Chartres, procède à un long développement sur l'unité et les divers modes de l'unité, dans une de ses homélies sur le psaume 132[2]. Donnons donc sa densité à l'excursus métaphysique de Nicolas.

Aussi bien, Pierre de Celle lui donne, là même où il est déconcerté ;

(1) Sur ce thème de l'Unité, au XII^e^ siècle, et sur l'interférence des courants platoniciens qui l'alimentent, cf. M.-H. Vicaire, *Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215*, dans *Rev. sc. ph. th.*, 26 (1937), p. 449-482. Sur les commentaires de Boèce, cf. J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*, Ottawa-Paris, 1938.

(2) Arnaud de Bonneval, *Com. in ps. 132*, hom. 1, 5 ; *P. L.*, 189, 1570-1572.

sa réponse porte en effet non sur les élévations pieuses de Nicolas, au niveau desquelles certes il pouvait se tenir, mais sur l'axiome : *Corpus est vivens, anima viva, Deus vita; vivens ex vanitate, viva ex simplicitate, vita ex unitate.* Quelle profondeur obscure ! écrit-il, dans un éloge chargé d'ironie : « Nubilosus aer in meridie... Video paupertatem meam, suspicientem, non suscipientem scientiam tuam ». Première répugnance : *Vivens ex vanitate* qu'est-ce que cela veut dire ? on vit de vérité, non de vanité, de vérité divine qui est vivifiante. Juste critique, qui porte contre ces jeux verbaux et ces allitérations conceptuelles, qui, à Cîteaux comme à Saint-Victor, aboutissaient parfois à de pseudo-catégories, dans des interférences mal venues entre de pieuses analyses phénoménologiques et des définitions philosophiques. Pierre de Celle a meilleure santé, celle qu'un Pierre le Vénérable manifestait à certaines surenchères verbales d'un impressionnisme spirituel.

Mais c'est sur la répartition des valeurs de la simplicité et de l'unité que bute Pierre de Celle. Il n'entre pas du tout dans la métaphysique de l'Un, qui sous-tend les propos de son correspondant. En pur psychologue, il ne voit pas dans l'unité le signe ontologique radical de l'être, voire prérequis à l'être, selon le grand thème du néoplatonisme. Pour lui, la simplicité a la prééminence, comme en témoigne l'analyse psychologique de l'âme humaine, qui est une en chacun, mais non pas simple, puisqu'elle est complexe en ses fonctions. « Omnis res simpliciter simplex, una et unum est ; non autem si una, statim et simplex ». Dieu, lui, est simple ; il est d'ailleurs au-delà de toute dénomination, et on ne le qualifie pas plus par l'unité[1].

Nicolas ressentit vivement la blessure : « ... nubilosus aer in meridie... palpabilis obscuritas ». Première riposte : Ce n'est pas moi, un pauvre homme, que vous touchez : *Corpus vivens, anima viva, Deus vita*, c'est le texte même de Claudien Mamert, cet autre Augustin, qui illustra la sagesse, tant romaine que chrétienne. De fait, dans son *De statu animae*, que Nicolas cite longuement, selon son parfait crédit au XII^e^ siècle[2], Claudien énonce cet axiome à partir d'une analyse de la genèse des choses, où il rapproche de l'*animatio* vitale, la théorie de la *formatio*, de manière à aboutir au parallélisme : « Sicut tria sunt, informis materia, formatum exanime, rerum forma, sic item tria sunt, vivificatum, vivificans, vita ;

(1) « Hac eadem rationis demonstratione Deus ex simplicitate dicitur magis proprie, cum pene nihil aut prorsus nihil de eo dicatur, nisi improprie ». *Epist.* 64, col. 496.

(2) Claudien Mamert, *De statu animae*, III, 6 ; *P. L.*, 53, 766. Sur le crédit de Claudien, Jean de Salisbury, *Metalogicon*, IV, 20, *in fine :* « Qui vero naturam animae diligentius investigare voluerint, non modo Platonis, Aristotelis, Ciceronis et veterum philosophorum scripta revolvant, sed Patrum qui veritatem fidelius expresserunt. Nam et doctores Ecclesiae et post eos Claudianus et alii moderniores de anima multa scripserunt ». Cf. F. Bömer, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagorismus und Claudianus Mamertus*, Leipzig, 1936.

corpus est vivens, anima viva, Deus vita ». Exemple typique des sous-produits du platonisme latin, d'une ingéniosité fidèle d'ailleurs aux thèses majeures du système.

Nicolas accorde par contre que la glose : *Vivens ex vanitate, vivum ex simplicitate, vita ex unitate*, est de lui et requiert explication. *Vivens ex vanitate :* l'explication qu'il donne est pieuse, plus subtile encore que pieuse : il y a une certaine évasion dans l'interprétation mystique qui dissout dans le verbalisme la plus irréductible signification des mots. C'est du mauvais cistercien.

Mais venons-en à la métaphysique de l'unité, qui occupe tout le corps de la riposte de Nicolas, laborieusement rédigée, « cum nimia vertigine capitis fatigarer » ; là elle porte ; nous avons, malgré quelque faiblesse à ce niveau épistolaire, une belle pièce de spéculation.

L'âme, soumise au flux des pensées et à la mobilité des affections, n'est pas simple ; seul l'immuable est simple, et les esprits purs eux-mêmes, créés qu'ils sont, sont composés, car « aliud est *quo* sunt, aliud *quod* sunt » (On reconnaît là la fameuse analyse métaphysique de Boèce). La combinaison de deux composants en un être peut aboutir à une certaine simplicité ; mais, si étroite soit-elle, elle exclut l'unité : n'est un que ce qui est par essence et immuablement un, l'incréable, de qui l'on ne peut dire *fuit*, ou *erit*, mais seulement *est*, un *est* inexpugnable. Là seulement se trouve une réalité absolument simple, parce qu'elle est la réalité suprême, si l'on peut dire encore réalité. *Vita in unitate :* Dieu n'est pas après ou avant son unité ; l'unité n'est pas son essence, car en lui n'est pas autre son essence et autre lui-même ; l'unité n'a pas à être « formée », elle est sa forme, éternelle et immuable substance.

Nous avons là, réduit à ses éléments simples et au commun dénominateur de ses variantes, le thème de Dieu = l'Un, l'Un immobile, sans aucune distinction possible en lui. Le lexique philosophique de Nicolas est composite (Un, Vie, bloquée avec l'Un, Forme-informe, *Quo-quod*, Substance-essence), et son syncrétisme vulgaire l'affaiblit[1]. Toujours est-il qu'il atteint à la qualité métaphysique ; car ce n'est pas seulement l'unicité numérique de Dieu qui est énoncée, mais bien la perception de l'absolu de Dieu, seul en lui-même, dans sa transcendance ineffable, inviolable, inexpugnable : seul l'amour peuplera cette solitude. L'accent religieux compense ici le trait sommaire des concepts, grâce à un vif sentiment de la transcendance.

Pourquoi assigner spécialement l'unité à Dieu? demande Nicolas. Parce que l'analogie du nombre dépasse toute analogie, s'il est vrai que tout numérable requiert l'innumérable, puisque tout nombre vient de l'un et se résorbe dans l'un, alors que l'un n'a ni principe ni fin. Ainsi, ne contestez pas que Dieu soit l'unité, plus encore que la simplicité.

(1) Ajouter que le texte, dans *P. L.*, aurait besoin d'être révisé de près.

Nicolas suit donc la ligne platonicienne, et s'engage dans ses amplifications néo-pythagoriciennes : la transcendance de l'Un se révèle par l'analyse du nombre ; l'Un transcendant et l'Un principe du nombre ne se présentent pas comme opposés, et Nicolas ignore évidemment les controverses qui là-dessus divisèrent les écoles anciennes ; là encore il n'en connaît que la donnée générale.

Sans sortir de l'ambiance de Cîteaux, nous trouvons au contraire un discernement intelligent de la différence entre unité transcendantale et unité numérale. Le contemporain Arnaud de Bonneval († vers 1156), ami de saint Bernard, décrit, dans son commentaire du ps. 132, les divers modes d'unité — *collectionis*, *similitudinis*, *parvitatis*, *simplicitatis* — et conclut que à Dieu seul on peut attribuer proprement l'unité ; il ajoute :

Et nota quod haec ipsa unitas, de qua hic agitur, longe ab illa unitate quae pars est numeri separatur ; non enim haec unitas in numerum potest multiplicari, nec ex ea binarius, sive ternarius, vel quilibet alius numerus potest constitui, ut solet dici de numero quod sit unitatum collectio. Trahit autem etymologiam de graeco, et dicitur *unitas* quasi *onitas*, idest *entitas* sive *essentialitas* ; unde et apud Graecos, ὤν, idest *substantialis*, videlicet in se et per se solum immutabiliter semper substistens, Deus vocatur.

Est autem quaedam similitudo inter unitatem numeralem et unitatem substantialem ; nam quemadmodum dicitur unitas fons et origo omnium numerorum, ita quodammodo Deus fons et origo omnium rerum : fons, propter inexhaustae potentiae majestatem, origo, propter creatricis substantiae sine principio dignitatem[1].

Nicolas s'engage ensuite dans les spéculations arithmologiques qui furent les résidus du bas pythagorisme : les nombres, principes et substances des choses, commandent et expliquent la composition psychologique, physiologique et même morale de l'âme, en même temps que son unité[2]. C'est à partir d'une réflexion attribuée à Platon, et prise, dit-il, non sans perspicacité, du plus profond de la philosophie, qu'il suit cette piste : l'unité, la monade, c'est l'âme ; la dualité, la dyade, c'est le corps. Pareil couple peut à peine être traité comme un résumé des spéculations néo-platoniciennes, tant il est sommaire, figurant par la dérivation du nombre le rapport de l'âme à la matière, en déchéance de l'unité première[3]. Nicolas

(1) Arnaud de Bonneval, *Com. in ps. 132*, hom. 1, 5 ; *P. L.*, 189, 1572.

(2) Les considérations pythagoriciennes sur les propriétés des nombres sont la matière des chap. 5 et 6 de Macrobe, *In somnium Scipionis*, provenant des manuels d'enseignement grecs et latins, ayant comme source lointaine Posidonius. C'est là que s'alimentent les médiévaux. Cf. M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, 1916.

(3) Autre exemple, chez un témoin candide, de ces résidus du thème platonicien de la dégradation de l'un dans le multiple : « Tradunt sancti quia in signum factum est hoc [dans la *Genèse*, le récit du second jour ne conclut pas : *Et Deus vidit quod esset bonum*], quia infamis numerus est in theologia, quia primus ab unitate recedit ; Deus autem Unitas est, et sectionem et discordiam detestatur ». Pierre Comestor, *Hist. scol.*, Gen., c. 4 ; *P. L.*, 198, 1059. Ainsi va jusque-là la contamination du devenir biblique par le devenir platonicien !

se livre alors au jeu des nombres : $3\times1=3$, $3\times3=9$, $3\times9=27$, $3\times27=81$, nombre significatif où, après quatre multiplications, réapparaît l'unité, $80+1$; et ainsi à l'infini. Cette dérivation des nombres par multiplication, à partir de l'un, procure l'intelligence de la structure de l'âme : l'âme se développe dans le terrain des trois puissances, toute et une en chacune ; puis dans l'harmonie du corps, selon les neuf voies de communication avec le monde extérieur ; etc. De même la dérivation par multiplication de la dyade procure l'intelligence du corps : $2\times2=4$, $2\times4=8$, $2\times8=16$, $2\times16=32$, où réapparaît la dualité, $30+2$, et ainsi de quatre en quatre multiplications. Au terme de ces élucubrations, Nicolas nous invite à reconnaître par là, en radicale raison des choses, cette unité première véritable, au delà de toute déduction : « .... Ut agnoscatis primitivam illam, quae in primaeva rerum ratione, veram unitatem, non aliquam deductivam, nec etiam illam quae signaculum similitudinis appellatur, in qua prima unitatis inclinatur deductio ». Nicolas a emprunté à la lettre tout cet appareil au *Didascalion* d'Hugues de Saint-Victor († 1141), qui l'emploie, lui, pour décrire une dialectique analogue, celle de l'intelligence en quête de sa divine unité[1].

Pierre de Celle, on le pense bien, ne suit pas Nicolas sur cette voie. Dans sa réponse, il redouble ses éloges en même temps que son amère ironie ; son amitié, inlassablement réaffirmée, semble à bout de patience, dans cet « inextricable labyrinthe » (col. 512 *c*) : « Tu as l'art de changer le sens des mots et la propriété des choses, toi qui de (moine) noir t'es changé en (moine) blanc.... Désormais cesse de m'écrire de tout cela ». Pierre tient d'ailleurs à la simplicité comme valeur suprême : « Ipsa simpliciter in se vera et summa est unitas » (col. 508 *c*)[2]. Il ne s'accorde avec

(1) « Cum vero ab hac distractione ad puram intelligentiam conscendens in unum se colligit [intellectus], fit beatior intellectibilis substantiae participatione. Hujus quoque progressionis regressionisque rationem ipse etiam numerus docet. Dic : ter unum fiunt tria... ». Hugues de Saint-Victor, *Didascation*, II, 4, se référant à des « quidam » auteurs de ces « quaternium animae et corporis ». — Nicolas introduit une variante significative et nécessaire à sa thèse ; il écrit : « In quarta progressione, anima, soluta a corpore, ad *unitatem* suam, quae de vera illa unitate descendit, revertitur », au lieu de « ad puritatem *simplicitatis* suae revertitur ».

(2) Cette querelle de prééminence entre simplicité et unité n'est pas vaine. On les peut identifier, comme à ce moment même les maîtres chartrains ; mais la spéculation sur la simplicité prête davantage à l'analyse psychologique (de type augustinien), et l'unité à l'ontologie platonicienne. S. Thomas observera deux processus dans la tension des êtres vers la ressemblance à Dieu : « Secundum viam resolutionis tendunt res a compositione in *simplicitatem*, quae summa est in Deo. Secundum viam compositionis tendunt res a multitudine in *unitatem*, dum fit e multis unum, unitas autem prima est in Deo ». *Comm. in De div. nom.*, I, lect. 1. Mais il exprimera dans sa vérité historique et doctrinale, le thème platonicien : « Deus est maxime simplex ex ratione unitatis. Simplicitas ad rationem unitatis pertinet ; dicitur enim simplex quod est unum, non ex pluribus aggregatum. Unde Deus in quantum est primo et maxime unum, in tantum etiam est primo et maxime simplex ». *In lib. de Causis*, lect. 21. Nicolas avait raison, en théologie platonicienne.

Nicolas que sur la transcendance de Dieu, qui le rend ineffable par quelque dénomination que ce soit : toutes les épithètes sont « figurativae locutiones ». Et il allègue à son tour Platon : « Deum invenire difficile est, inventum digne profari impossibile ». Formule excellente que véhiculait alors le syncrétisme néoplatonicien, à partir du *Timée*[1]. Pierre n'est pas en reste d'autorité philosophique, ou théologico-philosophique, et il commente avec complaisance les beaux textes où, dans la *Consolatio*, Boèce décrit la multiplicité ordonnée de l'univers à partir d'un Dieu simple et immobile, très grand spectacle du régime de la Providence[2].

Platon à Cîteaux : sa présence n'est pas l'effet d'une studiosité scolaire, avec le caractère objectif et technique que procure la lecture des textes, comme alors à Chartres. Ce n'est pas non plus une présence intellectuelle et philosophique : c'eût été, à Cîteaux, une concession mortelle à cette curiosité qui est la concupiscence de l'esprit ; aussi bien, la connaissance du système platonicien restait par trop sommaire, sous d'authentiques intuitions. C'est une présence religieuse, en ce sens que la spéculation du néoplatonicien fournit à la contemplation du chrétien une membrure conceptuelle qui la soutient. Ce n'est point là l'*intellectus fidei* d'une théologie scientifique ; et si le cistercien est amené à prendre des options théoriques, c'est à la faveur et pour le besoin de perceptions religieuses, plus que pour des raisons philosophiques. Théologie monastique, que l'insupportable fatuité de Nicolas de Clairvaux ne peut disqualifier.

M.-D. Chenu.

(1) Platon, *Timée*, 28 c 3.
(2) Boèce, *Consolatio Philosophiae*, III, 9.

CONSCIENCE DE L'HISTOIRE ET THÉOLOGIE AU XII^e SIÈCLE

L'attention des historiens de la théologie, plus sensible aux éclats des polémiques doctrinales, légitimement attachée aux formes institutionnelles et littéraires des pédagogies, ne s'est pas suffisamment portée sur un domaine alors étranger au programme des écoles, mais essentiel à l'équilibre général de la pensée chrétienne : celui de l'histoire, comme expression du Christianisme économie temporelle du salut. Ce n'est cependant pas la moindre grandeur du XII^e siècle d'avoir vu naître, dans la Chrétienté occidentale, une conscience active de l'histoire humaine.

Certes, dans cette concurrence de grands esprits, le premier plan est occupé par les disciplines qu'exalte la découverte de la nature, alimentée par une lecture passionnée et méthodique du *Timée* et de ses succédanés, provoquée plus encore, en sous-œuvre de cette culture littéraire, par la perception des conditionnements physiques de l'homme et des liaisons effectives entre la vie sociale et les rythmes de la nature. De là naquit, chez les Chartrains surtout, une anthropologie où l'homme apparaissait comme un « microcosme » dont la nature n'était intelligible que par la connaissance du grand univers. Philosophie cosmique, qui devait aboutir, chez un Alain de Lille par exemple, à camper en hypostase une Nature, vicaire de Dieu, certes, comme il dit, et comme le répétera Jean de Meung au XIII^e siècle, mais insensible au temps de l'homme en même temps qu'à une économie des œuvres divines. La création elle-même sera détemporalisée, comme désexistentialisée, contemplée qu'elle est alors dans les « idées » divines plus que dans les six jours de la Genèse.

Mais, dans ce même XII^e siècle, des hommes, les mêmes parfois, s'engageaient dans une tout autre voie, en portant leur curiosité et leur talent sur l'humanité elle-même, dont les œuvres et les actes, sous la providence de Dieu — du Dieu de la Bible, et non plus du Dieu de la Nature, du Dieu rédempteur et non de l'Un —, composent un autre « univers » que l'univers physique, l'univers humain de l'histoire sainte.

On a trop souvent traité ces auteurs comme de simples érudits, en marge des courants du siècle, alors qu'en vérité ils élaborent une théologie, étroitement solidaire de l'enseignement de l'Écriture, dont l'*historia* était la base de la formation des clercs. Et sans doute seront-ils, dans la seconde moitié du siècle, beaucoup plus proches du réveil évangélique de l'Église que les maîtres à philosopher, enfermés avec leur dialectique dans les écoles.

Il reste d'ailleurs que, en ce siècle et pour longtemps encore, il n'est pas question d'inscrire au programme des écoles, dans la pédagogie des clercs non plus que dans la pédagogie profane, des *lectiones* portant sur le temps de l'Église, faisant suite au temps d'avant le Christ. Carence significative, mais qui n'est point particulière à ce cycle de civilisation : chez les peuples comme chez les individus, la contemplation et la spéculation précèdent la curiosité historique, fruit des âges réflexes. Le XII^e^ siècle fut déjà un âge réflexe, y compris en expérience de la foi ; mais si une histoire post-biblique est prise en considération, c'est par l'initiative privée d'esprits devenus attentifs à la vie des hommes dans leurs collectivités et dans la suite de leurs générations.

De ces esprits si nous cherchons le milieu excitant, ce n'est pas dans les écoles que nous le discernerons, mais dans ces lieux, spirituels à leur manière, où l'histoire se fait plus visiblement, en ces temps du moins : dans l'entourage des princes et des empereurs. Ces écrivains sont des moines, il est vrai, et hors des écoles urbaines[1] ; mais, par l'efficacité même d'une tradition dont la haute culture avait engendré les « chroniqueurs », beaucoup de ces moines historiens vivaient de fait, en maîtres spirituels d'une puissante Chrétienté temporelle, dans l'ambiance des chefs de peuple et sous le coup des luttes politiques. Orderic Vital mène une vie uniforme dans son abbaye de Saint-Evroult, « pépinière de lettrés actifs » (J. de Ghellinck), mais ses origines familiales saxonne et normande mêlées l'acclimatent aux vicissitudes passionnantes de l'épopée normande en Angleterre, en Italie, en Aragon. La cour des Plantagenets trouvera dans les centres monastiques, de Guillaume de Malmesbury à Matthieu Paris, les plus brillants hérauts de ses entreprises comme de son rayonnement culturel. Othon de Freising, petit-fils par sa mère de l'empereur Henri IV et oncle de Frédéric Barberousse, entre à Cîteaux (abbaye de Morimond), mais n'y oublie certes pas la mystique impériale, non plus d'ailleurs que sa culture parisienne.

Il n'est point dans notre propos de refaire un chapitre, déjà bien établi,

(1) « Ironie de l'histoire : rejetée par un écrivain lettré comme Pierre Damien du programme des activités dignes d'un moine, *ridiculose vani annales, inepta nugarum anilium inepta recitatione*, c'est presque uniquement par les moines que l'histoire arrive à prendre vie au moyen âge et par eux à atteindre sa pleine efflorescence ». J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XII^e^ siècle*, t. II, Bruxelles, 1946, p. 90.

de l'historiographie du XII^e siècle[1] ; nous voudrions dégager les traits d'une curiosité en éveil et ses conditions psychologiques, dans le contexte de la pensée théologique en travail.

D'Hugues de Saint-Victor a Anselme de Havelberg

A consulter l'*Index verborum* du *Didascalicon* où Hugues de Saint-Victor a organiquement exposé, selon son expérience majeure, et sa méthode de pensée et sa classification des disciplines de l'esprit, on observe que le terme *historia* y est employé aussi souvent que le terme *logica*, et plus que *dialectica*[2]. De cet indice tout matériel, la signification n'est pas négligeable ; de fait, nous ne l'observerions ni chez Abélard, ni parmi les Chartrains ses contemporains.

Cette signification prend corps, et aussi limite, quand nous remarquons que, à l'inverse de *logica* et de *dialectica*, cet emploi d'*historia* se fait presque totalement dans la seconde tranche du traité (livres 4 et 5), consacrée aux disciplines sacrées, « studium divinarum scripturarum » : *historia* désigne le contenu, et, à partir de ce contenu, le mode de penser, d'une économie religieuse. La religion du Christ est à base non de logique, mais de faits enregistrés dans une histoire, histoire qu'on devra « lire » — au sens technique de la *lectio* médiévale — selon une méthode appropriée, non selon l'architecture dialectique d'un système.

Le fait est d'autant plus notable que, dans les disciplines profanes, l'*historia* existe aussi, comme l'une des parties de la *grammatica*, au titre de genre littéraire, à côté des « proses », des « mètres », des « fables » (liv. II, c. 29). Énonçant ces catégories sans les expliquer, pour cause de brièveté, Hugues recense là, à travers Isidore (*Etym.*, I, 5, 4), la classification des grammairiens antiques, en particulier ces *fabulae* et *historiae*, comme *artes* aptes, hors la philosophie, art suprême, à préparer l'esprit (*appendicia artium... ut sunt tragediae, comediae, satirae..., fabulae quoque et historiae*, III, 4) à la haute culture. A passer à l'histoire divine, comme il dit, nous changeons d'objet et de méthode, malgré la similitude de la forme littéraire. L'*historia* désigne alors et le contenu de cette économie religieuse dans le temps, et la méthode originale qui s'impose pour construire en une discipline scientifique un pareil objet, livré dans un texte, selon sa lettre.

Le terme *historia* enferme donc l'ambiguïté même qu'il conserve dans nos langues modernes, où il désigne à la fois les faits comme matière d'histoire (sens objectif) et la discipline intellectuelle qui les traite (sens

(1) Qu'il suffise ici de renvoyer à l'excellent chapitre de J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle*, Bruxelles, 1946, t. II, chap. 5, p. 89-163.

(2) Cf. l'*Index* de l'édition du *Didascalicon*, par Ch. H. Buttimer, Washington, 1939.

subjectif). C'est ce que confirme l'usage du mot dans les livres IV et V du *Didascalicon*, surtout là où Hugues en vient à exposer, selon l'originalité vigoureuse de sa pensée personnelle, l'articulation de la théologie en deux pièces : la *lectio historiae* et la construction de l'*allegoria*. *Historia* est à la fois le contenu littéral du récit par opposition à l'investigation mystique de l'allégorie, et la méthode appropriée à cet objet sacré, méthode toute autre que celle des disciplines profanes, soit philosophie proprement dite, soit ensemble des sept arts propédeutiques à cette philosophie[1].

On ne sera pas surpris que cette perception de l'histoire se développe à l'intérieur d'une connaissance religieuse. C'est une des constantes bien connues de l'histoire des civilisations que les valeurs religieuses sont propices à la découverte des réalités qui ne s'organisent pas dialectiquement en système de l'esprit, mais dans le temps, selon une succession d'événements, exprimée dans une *series narrationis*, comme dit Hugues. Nous en avons là un nouveau cas, à l'un des tournants de l'histoire occidentale. A naître ainsi en climat et sur des objets religieux, l'histoire reste évidemment marquée ; ce n'est que peu à peu que se dégagera une histoire profane, après une floraison de « théologie » de l'histoire[2].

Mais pour être religieuse, voire théologique, cette histoire reste histoire. On le verra bien, tant par la résistance qu'Hugues rencontrera à vouloir tenir cette réalité fondamentale de l'*historia* avant toute construction théologique[3], que par l'envahissement de la spéculation en théologie, au cours du XIII^e^ siècle, lorsque les *quaestiones* (et leur produit les

(1) « Historia dicitur a verbo graeco ἱστορέω, quod est video et narro. Propterea quod apud veteres nulli licebat scribere res gestas nisi a se visas, ne falsitas admisceretur veritati peccato scriptoris plus aut minus aut aliter dicentis. Secundum hoc proprie et districte dicitur historia. Sed solet largius accipi, ut dicatur historia sensus qui primo loco ex significatione verborum habetur ad res ». *De scripturis et scriptoribus sacris*, c. 3.; 175, 12. Historia est rerum gestarum narratio, quae in prima significatione litterae continetur ». *De sacramentis*, prol., 4 ; 176, 185.

La définition, courante au moyen âge, est d'Isidore, qui la tient des grammairiens latins commentateurs de Virgile : « Historia est narratio rei gestae per quam ea quae in praeterito facta sunt, dinoscuntur ». *Etym.* I, 41.

(2) « Ce n'est pas la tradition classique mais le message biblique qui a ouvert les yeux sur l'avenir comme horizon d'une consommation future... Par suite de l'attente historique du salut, nous avons une conscience historique moderne, futuriste, qui est tout aussi chrétiennement motivée qu'elle est non chrétiennement ou même antichrétiennement orientée... Notre conception moderne de l'histoire universelle jaillit en s'évadant *(ent-springt)* de la foi en un événement de salut ». K. Lowith, résumant lui-même son ouvrage *Meaning in history*, Chicago, 1949, dans *L'histoire universelle et l'événement du salut*, dans *Dieu vivant*, 18 [1951], p. 59-77.

Sur le sens et la qualité historique de cette conception médiévale de l'histoire, cf. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. II, Paris, 1932, ch. 9.

(3) « Scio quosdam esse qui statim philosophari volunt ; fabulas pseudoapostolis relinquendas aiunt. Quorum scientia formae asini similis est. Noli hujusmodi imitari ». *Didascalicon*, VI, 3.

Sommes) s'émanciperont de la *lectio* (historique) des textes sacrés. La scolastique se détachera de l'histoire sainte. La tentative du Victorin de construire un système allégorique sur un fondement historique sera d'ailleurs vouée à l'échec, et saint Thomas rejettera le dualisme de ces deux pièces, disparates malgré le lien de la typologie biblique.

Il reste que la « didascalie » victorine est propice à une prise de conscience du donné chrétien comme une série d'événements, et donc à une perception des valeurs humaines et divines de l'histoire. De fait, malgré le blocage des routines mentales et l'opposition des dialecticiens, Hugues présente un certain nombre d'éléments qui témoignent de cette sensibilité nouvelle. Bien sûr, il y a beau temps que les « chroniqueurs » rapportent les événements anciens et récents, et Bède, avait eu, trois siècles auparavant, les qualités qui relèvent du bon historien ; mais aujourd'hui, c'est une conscience réflexe qui s'éveille, pour constituer un savoir proprement dit. Notons-en les indices, laissant ici de côté, car elle vaut d'être traitée pour elle-même, l'application de ce sens historique à l'exégèse de la Bible elle-même, où, on le sait, André de Saint-Victor, « nouveau Jérôme », sera un maître de grande envergure[1].

Premier détail significatif : *series narrationis* est une expression favorite d'Hugues de Saint-Victor, dans laquelle il fixe le trait caractéristique d'une histoire par opposition à la connexion logique des disciplines théoriques : c'est une *series*, une succession, et une succession organisée, une continuité articulée, dont les liaisons ont un sens, qui est précisément l'objet de l'intelligibilité de l'histoire ; non pas des idées platoniciennes, mais des initiatives de Dieu dans le temps des hommes, des événements de salut[2]. Dès lors, entrent en composition, dans ces événements comme dans l'intelligence de leur contenu, le temps et le lieu[3]. Réalités négligeables ? Mais qui les méprise, perd en vérité consistance de l'esprit[4].

Dans sa réalité profonde, et en définitive mystérieuse, cette *series* est l'effet d'une économie, d'une disposition voulue, en vue d'une fin

(1) Cf. W. A. Schneider, *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Victor*, Munster, 1933.

(2) *Series narrationis, series temporum*, expressions caractéristiques d'Hugues. « Si hoc diligenter in his omnibus secundum seriem temporum et successiones generationum ac dispositionem praeceptorum inquirimus, summam totam divinarum scripturarum fidenter nos attigisse pronuntiamus ». *De sacr.*, I, 1, 29 ; 176, 204. « ... Per totam narrationis seriem » *In Eccles.*, prol., 175, 115 AB. « In serie rerum gestarum ordo temporis invenitur ». *De arca Noe morali*, IV, 9 ; 176, 678 D ; *De sacr.*, I, 10, 6 ; 176, 336 ; *Excerp. alleg.*, I, lib. 4, initium ; etc.

(3) « In operibus restaurationis tribus modis ordo consideratur : secundum locum, secundum tempus, secundum dignitatem... Ordo autem loci et ordo temporis fere per omnia secundum rerum gestarum seriem concurrere videntur ». *De arca Noe morali*, IV, 9 ; 176, 677.

(4) « Haec enim quatuor praecipue et in historia requirenda sunt : persona, negotium, tempus et locus... Noli contemnere minima haec. Paulatim deficiunt, qui minima contemnunt ». *Didascalicon*, VI, 3 ; 176, 799.

préconçue, réalisée au cours du temps, ce pourquoi le temps en est, à l'encontre des idées éternelles, une essentielle condition. *Dispensatio*, ce mot par lequel les Occidentaux traduisent l'οἰκονομια des Pères Grecs[1], prend toute sa portée chez Hugues et chez les esprits de sa lignée[2]. Le temps n'est donc pas seulement une durée cosmique, mais une succession historique d'événements, un *processus saeculi :* la conjonction des deux mots *mundus* et *saeculum* souligne la dimension humaine, voire religieuse, « decurrentibus temporibus usque ad finem saeculi », de cet ordre mystérieux et intelligible, embrayant sur l'ordre du *cosmos* physique et géographique : « ... Ut agnoscamus appropinquare finem saeculi, quia rerum cursus jam attigit finem mundi »[3].

Il y a donc des étapes dans la réalisation de ce plan. Il y a des constantes et des lois, tel ce curieux destin d'une civilisation humaine, et même d'un empire politique, qui se déplace de l'Orient vers l'Occident. Les événements profanes eux-mêmes prennent un sens religieux, dans leur connexion matérielle avec l'économie divine, au delà de l'intention des exécutants. Les historiens professionnels, nous le verrons, élaborent toutes ces données ; le théologien Hugues les propose fermement, soit dans sa mise en ordre théologique *(De sacramentis)*, soit dans ses écrits spirituels, où elles sembleraient devoir s'estomper[4].

(1) Et déjà S. Augustin : « Hujus religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae, pro salute generis humani, in aeternam vitam reformandi et reparandi ». *De vera religione*, 7, 13 ; 34, 128.

(2) « Illis [Judaeis] nuntiatus fuit qui electi erant quasi ministri per quos dispensatio salutis omnium ageretur ». *De vanitate mundi*, IV ; 176, 733. « Sequitur aliud genus praeceptorum quae mobilia vocantur, quoniam naturalibus mandatis secundum dispensationem ad tempus superaddita sunt ». *De sacramentis*, I, 12, 9 ; 176, 360. Le mot est appliqué aussi à la création : « Haec autem dispensatio Creatoris magnae fuit machinationis principium ». *De vanitate mundi*, III ; 176, 721.

Le développement, les étapes de cette économie, comportent accommodations et ajustements ; le mot rejoint alors le sens canonique : « Ita de Gentibus Judaeos, de Judaeis autem Christianos fecit, et paulatim subtrahendo, et transponendo, et dispensando, quasi furtim ab idolorum cultura ad legem, a lege autem... ad perfectionem Evangelii pedagogice et medicinaliter deduxit, et tandem subtracta omni dispensatione, omnem perfectionem Christianae legis edocuit ». Anselme de Havelberg, *Dialogi*, I, 5 ; 188, 1147.

(3) *De arca Noe morali*, IV, 9 ; *P. L.*, 176, 677 : « ... Ut ea quae in principio saeculi facta sunt, in Oriente quasi in principio mundi fierent, tandemque decurrentibus temporibus usque ad finem saeculi rerum summa ad Occidentem descenderet, hoc est ad finem mundi ». *De vanitate mundi*, II ; 176, 720. *Mundus-saeculum :* cette conjonction dénote, jusque dans les mots, la perception très significative de la cohérence du temps cosmique et du temps historique, de la géographie et de l'histoire. L'économie même du salut comporte cette double dimension : « In operibus restaurationis, tribus modis ordo consideratur : secundum *locum*, secundum *tempus*, secundum dignitatem [= densité religieuse] » *De arca Noe morali*, IV, 9 ; *P. L.*, 175, 677. Aussi bien, Hugues a composé, outre une *Chronica*, une *Mappa mundi*.

(4) Les plus copieuses expressions de ces perspectives historiques se trouvent précisément dans des opuscules dits spirituels : *De arca Noe morali*, IV, 9 et *De vanitate mundi*, IV ; *P. L.*, 176, 677-680, 732-734.

C'est sous la pression de cet esprit qu'Hugues récuse respectivemet l'interprétation, alors classique, du récit de la création selon saint Augustin. Dans son idéalisme, et pour rendre raison de la nature des choses par leurs « rationes aeternae » dans la pensée divine, Augustin ne voit dans les six jours de la Genèse qu'un classement hiérarchique des différentes natures, telles qu'elles sont connaissables en Dieu, vrai lieu de leur connaissance *(cognitio matutina)*, et non dans leur existence temporelle *(cognitio vespertina)* ; la réalité des « jours » est volatilisée dans ce *mane et vespere*, et la succession temporelle évacuée. Hugues estime, avec les Grecs, contre cette « distribution mystique », que la création progressive dans le temps ne déroge point à la toute-puissance du Créateur et est plus conforme au mode d'action de l'homme, en lequel se répercute l'action divine[1].

Nous retrouvons le même réalisme temporel dans la vive opposition d'Hugues à la thèse d'Abélard exigeant même des justes de l'Ancien Testament la connaissance explicite de l'incarnation du Christ : l'unité de la foi requiert l'identité de son contenu à travers les âges ; « tempora variata sunt, non fides », avait dit S. Augustin[2]. « Le Christ viendra », « le Christ vient », « le Christ est venu » : c'est la même vérité, le coefficient temps ne la modifie que du dehors, comme une simple circonstance. Le Lombard et bien d'autres, on le sait, utilisent ici la théorie des Nominalistes sur l'identité logique des propositions énonçant en fait des actions temporellement différentes, désexistentialisaient en quelque sorte les faits majeurs de la *dispensatio*, sous couleur d'assurer, à travers le temps, l'unité de la foi et du salut. Hugues de Saint-Victor dénonce les conséquences insensées de cette évacuation de l'histoire, de son progrès, de ses étapes, de ses novations successives[3].

(1) « Nobis autem videtur (excepto eo quod nihil in hac re temere diffinire volumus) omnipotentiae Creatoris in nullo derogari, si per intervalla temporis opus suum ad consummationem perduxisse dicitur... Omnipotens etenim Deus... in eis omnibus faciendis illum praecipue modum servare debuit, qui ipsius rationalis creaturae commoditati ac causae magis congruus fuit ». *De sacr.*, I, 1, 3 ; 176, 188. — S. Thomas dira, en un temps où la théologie construira les vérités disparates de l'exemplarisme et de l'existence des choses : « ..... Introductum est ab Augustino hac necessitate ut posset ponere ea quae in sex primis diebus facta leguntur, sine successione temporum esse completa ». *De veritate*, q. 8, a. 16.

C'est une autre forme de l'idéalisme platonicien — la forme génuine, dans le *Timée* — que récuse le même Hugues de Saint-Victor, pour tenir l'historicité des œuvres de Dieu, et une évolution progressive de l'univers, dans son interprétation du récit de la Genèse, contre le platonisme chartrain de Guillaume de Conches. Cf. *Annot. in Genesim*, c. 4 ; *P. L.*, 175, 33-34.

(2) S. Augustin, *Tract. in Joan.* 45, 9; *P. L.* 35, 1722. Thèse d'Abélard, *Introd.*, II, 6, et *Theol.*, IV ; *P. L.*, 178, 1056 et 1285.

(3) *De sacramentis*, I, 10, 6 : An secundum mutationes temporum mutata sit fides. Sur cette controverse, cf. M.-D. Chenu, *Contribution à l'histoire du traité de la foi*, dans *Mélanges thomistes*, Paris, 1923, p. 123-140. Ainsi la scolastique était, dès sa

En définitive c'est sur le plan même de leur entreprise théologique que se répercute la différence d'esprit entre Abélard le dialecticien et Hugues. Tandis que l'analyse théorique du premier l'amène à répartir la matière de la doctrine sacrée en trois catégories, valides certes pédagogiquement, mais établies hors tout déroulement historique, *fides*, *caritas*, *sacramentum* (dogme, morale, sacrement, dirions-nous aujourd'hui et on le dit encore !), Hugues, lui, moule son plan sur l'*historia dispensationis temporalis divinae providentiae*[1]. Abélard, il est vrai, rejoint des éléments de la critique historique dans son traitement des autorités contradictoires ; mais ce n'est que comme un moyen, entre plusieurs, de parvenir par la « concordia discordantium » à une cohérence spéculative.

Quoique Hugues de Saint-Victor observe jusqu'après le Christ, comme nous le verrons, ce mouvement de l'histoire dans l'économie sacrée selon les conjonctures terrestres, il ne s'est point attaché au temps de l'Église, au développement du dogme, dirions-nous. Son contemporain au contraire, chanoine régulier lui aussi, à Prémontré, Anselme de Havelberg, a exprimé avec vigueur, dans des textes fameux, la mobilité et les variations du royaume de Dieu dans l'Église elle-même. Tout à l'opposé d'Abélard, prônant une unité abstraite de la foi dans des propositions logiquement identiques, Anselme observe les faits, à l'intérieur desquels est ensuite définie l'unité de la foi à travers la diversité successive des temps, dans une « Église » qui va d'Abel au dernier des bienheureux. Les faits : ce sont d'abord les grandes « mutations » de l'ancienne et de la nouvelle alliance, puis de la consommation finale ; mais aussi, commandés par elles, de génération en génération, des institutions, des formes sociales, des symbolismes rituels, des règles morales et disciplinaires, se modifient, s'adaptent, cèdent aux appesantissements ou surmontent les conformismes vénérables, avancent à petits coups, comme furtivement, selon les précautions pédagogiques et curatives d'un Dieu qui connaît et adopte la

naissance, soumise à une double tentation d'évacuer le temps, la tentation de l'idéalisme platonicien (cf. ci-dessus), la tentation de la logique, chez Abélard et chez les *Nominales* (Bernard de Chartres), avec leur théorie de la vérité intemporelle des propositions « Eventus perpetui sunt ; quia Petrum modo sedere, hoc verum fuit a principio mundi, et verum etiam post diem judicii me sedisse hic », *Sententiae Parisienses* (abélardien), édité par A. Landgraf, *Écrits de l'école d'Abélard*, Louvain, 1934, p. 22.

(1) Selon le mot de saint Augustin, ci-dessus cité.

C'est dans cette ligne que se situe Pierre Comestor avec son *Historia scolastica*, dont le rôle est de même calibre, dans la pédagogie du XII^e^ siècle, que celui des *Sententiae* du Lombard. C'est expressément la Bible vue comme une histoire, selon l'intention même de Comestor, voulant retrouver, face au morcelage des gloses, la *veritas historiae*, et recourant pour cela aux histoires des païens eux-mêmes. Cf. son prologue. Cf. B. Smalley, *The study of the Bible in the middle ages*, 2^e^ éd., 1952, chap. 5.

mentalité des hommes[1]. L'histoire sainte ne se termine pas avec l'avènement du Christ ; elle continue dans l'Église, par la présence de l'Esprit.

De cette étonnante sensibilité à l'histoire, la cause en est sans doute chez Anselme dans les exigences de sa controverse avec les Grecs, dont il ne pouvait surmonter l'immobilisme doctrinal et institutionnel que par un évolutionisme consenti, à l'intérieur d'une unité transcendante de la foi ; mais plus encore dans sa participation personnelle et combattive à une très active transformation des états de vie dans l'Église occidentale, hors de la tradition monastique[2] : la tension entre un réformisme moral traditionaliste et une effervescence créatrice, assez désordonnée, devait provoquer cette conscience des novations que comportent le temps et la marche du royaume de Dieu.

En soulignant ces traits chez deux théologiens professionnels, nous ne voulons pas prétendre à la constitution d'une théologie de l'histoire, encore moins à une philosophie ; mais nous croyons notable et efficace, à côté du labeur des historiens de métier, la conscience réfléchie d'une historicité de la Bible, et donc de l'homme religieux, dont le principe est la maîtrise de Dieu non seulement sur le cosmos, mais sur les événements. Ces événements alors ne sont plus seulement la matière du symbolisme vite allégorisés, dans lesquels leur réalité se dissoudrait : ils existent, avec cette densité nécessaire et irréductible que le temps procure à toute réalité humaine, plus encore et tout autrement qu'aux réalités cosmiques.

Ce n'est d'ailleurs pas par le seul fait de la méditation religieuse sur une économie sacrée que, au cours du XII^e siècle, théologiens et historiens seront sensibilisés au temps d'une économie en marche : le progrès général de la conscience, de son régime mental, soutient cet éveil dans une civilisation en essor. L'évolution des genres littéraires manifeste ce progrès. Certes les féodaux avaient toujours manifesté intérêt au passé et agrément à l'entendre conter ; mais ils chantaient les hauts faits des aïeux, et leur imagination traduisait en épopée l'exaltation de ces souvenirs. Nos

(1) ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogi*, lib. I, De unitate fidei et multiformitate vivendi ab Abel justo usque ad novissimum electum, c. 5 : « .... Et ita de gentibus Judaeos, de Judaeis autem Christianos fecit, et paulatim subtrahendo, et transponendo, et dispensando, quasi furtim ab idolorum cultura ad legem, a lege autem, quae quidem ad perfectum non duxit, ad perfectionem Evangelii pedagogice et medicinaliter deduxit, et tandem, subtracta omni dispensatione, omnem perfectionem Christianae legis edocuit... Neque etiam facilis erat transpositio eorum quae longa consuetudine et prolixo tempore in venerationem devenerant ; ideoque tanquam ab infirmis evangelica et salubris pharmacia paulatim suscepta est, arte divina benignioribus medicinaliter commista ». *P. L.*, 188, 1147-1148.

Cf. M. VAN LEE, *Les idées d'Anselme de Havelberg sur le développement des dogmes*, dans *Anal. praemonstratensia*, XIV (1938), p. 5-35 ; G. SCHREIBER, *Anselm von Havelberg und die Ostkirche*, dans *Zeitsch. Kirchengesch.*, LX (1941), p. 354-411.

(2) Cf. M.-D. CHENU, *Moines, clercs, laïcs, au carrefour de la vie évangélique (XII^e s.)*, *Rev. hist. ecclés.*, 1954, p. 59-89.

hommes de la seconde moitié du XII^e siècle restent sensibles à la séduction dramatique et lyrique des chansons de geste, qu'ils surchargent d'épisodes ; mais la « fermentation épique », comme disait Gaston Paris, ne travaille pas sur la matière contemporaine, celle des croisades par exemple, qui se serait prêtée à la même célébration. Ils commencent à distinguer la description du réel et la pure évasion littéraire : hors la littérature de fables et de rêves, et fût-ce sous la contamination de la légende, « la véritable histoire, peu à peu, prend, dans la mémoire collective, la place de l'épopée »[1]. Prise de conscience qui dépasse l'homme isolé pour s'étendre à la société elle-même, pour qui les affaires humaines deviennent sujettes à la réflexion.

De longue date, il y avait eu des narrateurs d'événements humains, et, dans le domaine religieux, des écrivains peuvent à bon droit être, pour leur temps, traités de maîtres ; mais, si qualifiés soient ces esprits, ils ne débordent guère, outre les biographies individuelles *(vitae)*, le genre des « annales » et des « gestes des rois » ; ces dénominations mêmes montrent que nous sommes encore loin de l'histoire, voire de la « chronique » dont le produit est resté jusque-là médiocre. Voici maintenant qu'on analyse les sentiments, qu'on observe les enchaînements et les causes, qu'on relie les ensembles. De Sigebert de Gembloux († 1112) à Jean de Salisbury († 1180), d'Othon de Freising († 1157) à Mathieu Paris († 1259), nous pouvons suivre le développement de cette conscience historique d'une Chrétienté, soucieuse de connaître, dans les événements de son existence plus encore que dans des définitions abstraites, la conduite de Dieu sur elle et les lois internes de sa vie terrestre, inquiète parfois des indices d'une étape terminale qui lui semble devoir être proche dans le vieillissement du monde. Non pas curiosité gratuite, mais désir de trouver là, avec une active intelligence du contenu de la foi, des leçons fournies par le passé *(exempla)*[2], et, aux heures où le symbole de l'Église primitive nourrira les réveils évangéliques, les exigences majeures de sa vie inscrites dans sa première histoire.

Les dimensions du temps

C'est en effet le premier indice de l'avènement de l'histoire, dans un cycle culturel donné, que la conscience, dans une vue universelle ou

(1) M. Bloch, *La Société féodale*. Paris, 1939, tome I, p. 168 ; et le chap. III sur « la mémoire collective ».

(2) Art pratique pour améliorer les mœurs : c'est la conception de l'histoire léguée par l'Antiquité (en même temps qu'exposé susceptible d'ornement pour l'instruction de l'homme). S. Thomas dira que l'histoire d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'entre pas comme élément principal dans la *doctrina sacra*, mais « in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus » (I° *Pars*, q. 1, a. 2, ad 2). Cette conception durera jusque bien au-delà de la Renaissance : Michelet sera nommé au Collège de France avec le titre de « professeur de morale et d'histoire », et il prendra ce titre à son compte.

quasi universelle. de la geste des hommes considérée comme un tout. Élargissement quantitatif déjà notable en lui-même, mais qui en outre amène, au delà de la description des faits, au delà du « récit » — *vitae*, *gesta*, *annales* — à la considération, ingénue encore, mais grosse d'intelligence, des liaisons entre les faits. Les causalités historiques deviennent perceptibles à la mesure des consciences sociales.

De ce passage à l'universel, la chronique d'Orderic Vital († 1143) est très significative : son *Historia ecclesiastica*, conçue d'abord comme l'histoire d'une abbaye, se développe peu à peu, au prix d'une composition défectueuse, en une histoire générale. Quant aux historiographes anglais, l'un des traits de leurs œuvres est l'élargissement de leur horizon au-delà des frontières jusqu'en Orient. « Le souci de rendre sensible, derrière la minute présente, la poussée du grand fleuve des temps était si vif que beaucoup d'auteurs, parmi eux même dont l'attention se portait avant tout sur les événements les plus proches, jugeaient néanmoins utile de procéder, en guise de préambule, à une sorte de vue cavalière de l'histoire universelle »[1]. Ainsi les voyons-nous remonter candidement jusqu'à l'Incarnation, et leur composition présente alors un contraste sensible en passant des époques anciennes décrites à coups de lectures, à la période contemporaine alimentée de témoignages[2]. Aussitôt d'ailleurs que, « quittant le sûr abri de la littérature, l'écrivain était réduit à s'informer lui-même, le morcellement de la société venait borner ses connaissances ; si bien que, fréquemment, par un contraste singulier, la narration, à mesure qu'elle progresse, à la fois s'enrichit de détails et, dans l'espace, restreint sa vision. Ainsi la grande histoire des Français, élaborée dans un monastère angoumois par Adémar de Chabannes, aboutit, d'étape en étape, à n'être guère plus qu'une histoire d'Aquitaine »[3].

Dans cette perspective, on conçoit que les grandes entreprises de Chrétienté qui se développent alors dans les croisades, soient extrêmement propices non seulement au récit d'aventure, mais à la conscience historique des destins en cause. De fait, les historiens des croisades, Guillaume de Tyr en tête (*Historia hierosolymitana*, 1169-1184), fourniront les plus efficaces contributions à la théologie réflexive comme au genre littéraire de l'histoire. Il faudra cependant le choc des expansions missionnaires du XIII^e siècle, par les ordres mendiants, pour atteindre à un universalisme total, y compris un universalisme profane.

C'est en effet, bien sûr, un capital originel de l'Église chrétienne que la sensibilité à l'universalisme de l'humanité ; ce qu'ajoutent nos auteurs, c'est la conscience de cette solidarité dans le temps : sens de la continuité ;

(1) M. Bloch, *La société féodale*, Paris, 1940, t. I, p. 141.

(2) Ainsi Henri de Huntingdon († c. 1155) distingue « quae in libris veterum legendo reperimus » et « quae videndo scimus » (cité J. de Ghellinck, *op. cit.*, II, 154).

(3) M. Bloch, *op. cit.*, p. 142.

dégagement de causes constantes, en deçà de la Providence transcendante, soit dans le déterminisme des phénomènes naturels, causalités géographiques par exemple, soit dans le jeu des libertés humaines, par exemple déchéance constante des efforts humains, face à la nature, et dans la société ; lignes de développement de la civilisation ; observation des groupes et peuples meneurs de cette civilisation : peuple juif, sages grecs, empire romain, etc.

Puisqu'il y a une séquence sans retour, à l'encontre du mythe antique, ce déroulement se produit selon des étapes. Nos historiens trouvaient chez les anciens écrivains chrétiens, et à partir de l'économie biblique, des catégories depuis longtemps reçues : ils vont les exploiter, et manifestent dans la détermination des époques, des âges, *aetates*, l'une des ressources majeures de l'intelligence de l'histoire, comme autant d'articulations du progrès du temps[1].

Naturellement, la chronologie profane est ramenée aux temps sacrés de l'Écriture, qui fournit par une utilisation symbolique de quelques-uns de ses textes, repères et divisions. Ainsi les quatre empires de la vision emblématique et extrahistorique de Daniel, chap. 7, Babylone, Médo-Perse, Macédonien, Romain, sont, à la suite d'Eusèbe, de Jérôme, d'Augustin, d'Orose, et de la Glose qui véhicule leurs textes, projetés dans la succession des temps, et de telle manière alors que le dernier de ces empires, le Romain, est, au terme de cette succession, l'immédiate préparation à l'avènement du Christ. On sait qu'Othon de Freising nourrira là son idéologie impériale, dont il sera, pour une Chrétienté définie comme Saint Empire Romain, le plus copieux des théologiens-historiens.

La division la plus commune est cependant celle que procure l'utilisation, symbolique elle aussi, des jours de la semaine, proposée depuis longtemps, comme la première, par les Pères, et qui prévaudra jusqu'à la Renaissance[2]. Le symbole est ici emprunté à la nature ; si la semaine est la figure du déroulement du temps, si le septénaire de la Genèse signifie le temps total, c'est que spontanément l'homme rapproche le rythme

(1) « Per quosdam articulos temporum tanquam aetatum proficit accessibus ». S. Augustin, *De civit. Dei*, X, 24.

(2) Cette division passe d'Augustin à Isidore (*Chronica*, *P. L.*, 83, 1018), à Bède, et commande la plus élémentaire réflexion des historiens et des théologiens. Elle comporte d'ailleurs des variantes et des subdivisions de tout genre, inspirées le plus souvent par la mystique des nombres. Cf. H. de Lubac, *Catholicisme*, 1938, p. 104-106, en a recueilli les principaux spécimens. Naturellement a pesé, là comme ailleurs, la tentation typologique, tournant en millénarisme le symbole de la semaine, ce qui en ruinait la qualité historique.

Sur les origines juives de ces six âges, cf. W. W. Green, *Augustine on the teaching of history*, dans *Univ. of California Publications in class. philol.*, XII (1944), n. 18, p. 322 avec notes.

de l'histoire du rythme du cosmos, là même où la contingence des événements de la Révélation échappe au déterminisme des cycles naturels. Hugues de Saint-Victor note expressément la correspondance entre la succession des jours de la création et les étapes de la restauration rédemptrice dans le temps biblique : Sex *dies* = sex *aetates :* autant d'interventions majeures de Dieu, de part et d'autre ; le septième jour sera le jour de repos, dans la béatitude définitive de l'éternité. « Opus conditionis in sex diebus factum est.... Opus rstaurationis hominis sex aetatibus perfici potest. Sex tamen sunt contra sex, ut idem cognoscatur esse Redemptor, qui et creator »[1].

La computation courante de ces six interventions majeures de Dieu s'établit ainsi : création d'Adam, loi de Noé, vocation d'Abraham, royauté de David, exil de Babylone, avènement du Christ. Cette répartition est d'ailleurs mise en œuvre et recoupée par d'autres dispositions de la matière historique, telle celle de Richard de Saint-Victor qui introduit dans ces âges quatre « successions », que l'histoire accepte encore aujourd'hui : l'ère des patriarches, l'ère des juges, l'ère des rois, l'ère des prêtres[2].

Plus que ces variantes, serait à noter le glissement fréquent de cette notion d'*âge* du sens cosmique à la croissance de l'homme : ce ne sont plus les six jours génésiaques mais les âges de l'homme, de la première enfance à la vieillesse. Augustin avait déjà proposé ce transfert, que reprennent les médiévaux, d'Honorius d'Autun à saint Thomas d'Aquin[3]. Ce ne sont d'ailleurs pas les computations chiffrées qui importent, glose saint Thomas, mais le sens du progrès ; réflexion qui vaut encore pour

(1) Richard de Saint-Victor, *Exceptiones allegoricae*, II, 1 ; *P. L.*, 177, 203. Hugues avait dit de même : « Opera conditionis sunt quae in principio mundi sex diebus facta sunt ; opera vero restaurationis quae a principio mundi propter reparationem hominis sex aetatibus fiunt ». *De sacramentis*, I, 1, 28; *P. L.*, 176, 204. L'idée *cosmologique* de création n'a jamais joui, dès l'A. T. d'ailleurs, d'une existence indépendante de son idée *sotériologique*.

(2) *Ibid.*, IV, 1 ; *P. L.*, 177, 215 : « Item quinque praecedentes aetates ab Adam usque ad Christum per quatuor *successiones* dividuntur : prima successio patriarcharum fuit ab Adam ad Moysen, secunda Judicum, a Moyse usque ad David, tertia Regum a David usque ad transmigrationem Babylonis, quarta Sacerdotum a transmigratione Babylonis ad Christum ».

(3) S. Augustin, *De civit. Dei*, X, 14 : « Sicut unius hominis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tanquam aetatum profecit accessibus ».

Honorius d'Autun, *De imagine mundi*, II, 75 ; *P. L.*, 172, 156 : « Sunt sex aetates hominis : prima, infantia ad septem annos ; secunda, pueritia ad quatuordecim annos ; tertia, adolescentia ad viginti et unum annos; quarta, juventus ad quinquagesimum annum ; quinta, senectus ad septuagesimum annum ; sexta, decrepita ad centum annos vel usque ad mortem. Sunt nihilominus sex aetates mundi : prima ab Adam ad Noe... ».

S. Thomas, *In epist. ad Heb.*, 9, lect. 5 : « Aetates mundi accipiuntur secundum aetates hominis, quae principaliter distinguuntur secundum statum proficiendi, non secundum numerum annorum ».

nous qui comptons par « siècles » comme s'ils étaient des entités historiques.

Cette référence à la croissance de l'homme, qui rompt évidemment l'antique parallélisme symbolique entre le temps de la nature et le temps de l'histoire, favorisait la conception pédagogique d'une économie dans laquelle Dieu commence par traiter l'humanité comme un enfant, parallélisme dont les théologiens utiliseront l'intelligibilité féconde, mais dont les historiens tireront, même pour la Chrétienté, une perspective évolutive des états et des situations[1]. Cette conception aboutit aussi à montrer l'insuffisance de la computation des six âges, quand l'histoire nous amène au temps de l'Église ; cette *aetas sexta*, qui dure sous nos yeux, serait-il l'âge de la vieillesse ? comment y intégrer le déroulement moderne qui ne semble pas près de finir ?

Une autre répartition du temps de l'histoire religieuse, traditionnelle elle aussi, prévaut alors en profondeur : le temps antérieur à la Loi (de Moïse), le temps de la Loi, le temps de la Grâce : *ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*[2]. Dégagée de tout procédé symbolique, située hors toute référence cosmique, cette répartition a une valeur directe de théologie de l'histoire, puisqu'elle exprime le dispositif même de l'économie du salut ; mais la matière historique disparaît sous les catégories spirituelles. Elle aussi d'ailleurs laisse sans détermination, après la *plenitudo temporis* de l'Incarnation (I Cor., 10, 11), tout le temps de l'Église, le *status praesens* et sa durée.

Le temps en effet continue de se dérouler ; il y a, malgré cette *plenitudo* de l'Incarnation, un *incrementum temporis*[3] ; comment en concevoir le contenu, dont la matière s'étire encore sous nos yeux, sans que vienne le septième jour de la fin du monde ? Dès qu'ils dépassent la simple

(1) Cf. Humbert de Romans, *Opusc. tripartitum de tractandis in concilio Lugdunensi 1274*, à propos de l'évolution des institutions, alors vivement discutée : « Secundum successiones temporum et varietates causarum, Christianitas varios status habet, sicut et puer crescendo antequam veniat ad senium habet varios status » (éd. Brown, Londres, 1690, p. 192).

Sur la révélation conçue comme une pédagogie, cf. S. Thomas, IIª, IIªᵉ q. 1, a. 7, ad. 2.

(2) Augustin est la source permanente de ces considérations ; entre autres *Enchiridion*, 118 ; *P. L.*, 40, 287. *Natura, Lex, Gratia*, et, au terme *Patria :* exposé majeur de ces grandes catégories historico-doctrinales, Hugues de Saint-Victor, *De sacr. legis natur. et scriptae, P. L.*, 176, 32 ; *De sacramentis*, I, 8, 11 ; *P. L.*, 176, 312-313. Combiné souvent avec les six âges, Id., *De scripturis et scriptoribus sacris*, 17, *P. L.*, 175, 24 ; Robert de Melun, *Sententiae*, I, 1, 14 et 17.

(3) S. Thomas, *Comm. in Heb. I*, 1 : « *Multifarie multisque modis olim Deus....* Tangit (Paulus) tempus traditionis hujus doctrinae, quod est tempus praeteritum, quia *olim*, idest non subito, quia tam magna erant quae de Christo dicebantur, quod non poterant credi, nisi cum incremento temporum prius didicissent ».

chronique des événements, nos historiens-théologiens amorcent une réflexion sur cette durée mystérieuse. Le cliché des âges de l'homme les amènent à envisager cette ère présente comme un vieillissement : interprétation pessimiste, qui rejoint la perspective de la proximité de la fin du monde. Il est vrai, dira saint Thomas, que la vieillesse de l'homme peut durer longtemps, de 60 à ... 120 ans[1] ! Mais Othon de Freising confirme là sa philosophie pessimiste d'une continuelle décadence, dans un monde « exhalant, pour ainsi dire, le dernier soupir de l'extrême vieillesse »[2].

Anselme de Havelberg présente au contraire, comme tous les esprits sensibles à la marche de l'histoire, un optimisme triomphant, au milieu même des luttes, des persécutions, des défaillances de l'Église ; et il encadre la description de ses sept états successifs, dans l'ère moderne, d'une double déclaration solennelle de la « jeunesse de l'Église » renouvelée d'âge en âge, dans la croissance de la vérité : « Sancta Ecclesia pertransiens per diversos status sibi invicem paulatim succedentes, usque in hodiernum diem, sicut juventus aquilae renovatur et semper renovabitur »[3]. De manière plus sommaire, un Adam Scot, un Jean Beleth, sont les témoins d'une confiance en la paix florissante de l'Église, dans un troisième temps qui succède au temps de l'essor créateur, puis au temps de la lutte pour la vie[4], tandis qu'Hugues de Rouen était plus sensible à l'*angustia temporis*[5].

(1) S. Thomas, *Ibid. IX*, lect. 5 : « ... Ita prima aetas fuit ante diluvium, in qua lex scripta, nec punitio, sicut infantia. Alia a Noe usque ad Abraham ; et sic de aliis, ita quod ultima aetas est status praesens, post quem non est alius status salutis, sicut nec post senium. Sicut autem in aliis aetatibus hominis est numerus annorum determinatus, non autem in senio, quia senium incipit a sexagesimo anno et aliqui vivunt per centum et viginti annos, ita non est determinatum quantum iste status mundi debeat durare, tamen est consummatio saeculorum, quia non restat alius ad salutem ».

(2) Othon de Freising, *Chronica*, V, prol. : « Mundum... jam deficientem et tanquam ultimi senii extremum spiritum trahentem cernimus ».

(3) Anselme de Havelberg, *Dialogi*, I, 6.; *P. L.*, 188, 1149.

(4) Adam Scot, *De triplici sanctae Ecclesiae statu*, Sermo 8 in adventu Domini, *P. L.*, 198, 144 : « Quid jam superest, nisi at dum ei pacis tranquillitas indulta est, a nomine quod est Jacob, in quo laboriosa ejus expressa est lucta, ad nomen illius pacis insigne prae se ferens conscendat quod est Jerusalem ? » Voici les trois états, avant la vision céleste : « Ecce quadripartitem sanctae Ecclesia insigne, quia primo spiritualibus videns oculis Redemptorem et redemptionem suam surgit et ad Deum suum se convertit. Secundo adversarios lucrando ad fidem salubriter eos supplantat. Tertio a laboriosa lucta jam libera effecta et paci reddita, vineam plantat in montibus, dum sacram exponit Scripturam in verbis sublimibus. Quarto exultat in die Domini, dum in Charitate laetatur beatae et beatificantis visionis » *(ibid.)*.

Cette sécurité terrestre d'une Chrétienté établie est, à l'opposé des sensibilités d'Anselme de Havelberg, un thème commun, que diffusera Jean Beleth, *Rationale divinorum efficiorum*, 22 ; *P. L.*, 202, 33 et 60. Cf. textes cités par H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, 1953, p. 145-146.

(5) Hugues de Rouen, *De fide catholica*, *P. L.*, 192, 1345.

L'intérêt des « états » historiques successifs d'Anselme de Havelberg était dans la conscience d'une *aetas moderna* dans le temps de la grâce et de l'Église, conscience à laquelle Othon de Freising et les autres fournissaient matière. De même aboutissait-on, à Saint-Victor, où, avec Hugues, on avait souci d'analyser, avant toute construction allégorico-théologique, les contenus historiques, à en membrer l'évolution en périodes cohérentes, malgré les ruptures modernes de l'Empire : après l'histoire sainte (d'Adam au Christ) et l'histoire profane antique (des premiers empires à l'Empire romain), l'ère de l'Incarnation était ainsi divisée : les premiers empereurs romains, de Trajan à Constantin, de Constantin à Zénon, de Zénon à Charlemagne, puis, embrayant sur les Francs, de l'origine des Francs à Charles le Simple, et aux Normands. On reconnaît là le cliché alors constitué de la dévolution de l'Empire en la personne de Charlemagne, roi des Francs, devenu empereur des Romains. Le mythe historique relayait le mythe de la Rome antique et de la Rome chrétienne bloquées.

C'est en effet, chez nos médiévaux, le premier élément de leur théologie de l'histoire, alimentée d'ailleurs aux anciennes réflexions des écrivains chrétiens occidentaux, depuis Augustin. Cette théologie tient pour une pièce essentielle le destin, la prédestination de l'Empire romain. On en connaît le contenu, qu'élabore magistralement Othon de Freising, au moment où la naissance des nationalités amène d'autres historiens, tel Orderic Vital, à disjoindre l'histoire chrétienne de cette monopolisation politique. Cf. *infra*.

Il reste que tous sont d'accord pour situer au terme de la succession des Empires antiques, l'Empire romain, comme préparation providentielle, au plan de l'histoire comme de la géographie du salut, de l'âge du Christ. On sait assez combien pèse toujours sur l'idéologie de Chrétienté cette interprétation théologique de l'histoire. Le point le plus expressif de ce destin est le rôle que joua l'Empire dans l'unification du genre humain ouvert à la grâce. C'est l'une des pages les plus significatives de cette théologie que l'explication du transfert terrestre subi par l'économie du salut, passant du royaume prédestiné de la Judée à la terre de Rome victorieuse des Juifs eux-mêmes. Répondant à son disciple intrigué par ces « concussiones et fluctuationes », Hugues de Saint-Victor expose doctoralement les raisons historico-morales de cette dévolution : A considérer de près l'état de l'univers, il apparaît que l'avènement du Christ trouvait son lieu autant chez les Gentils que ches les Juifs qui pourtant détenaient l'héritage prophétique : il revendiquait le royaume juif comme sien, il se soumettait l'empire, qui lui fournissait par son rassemblement des peuples un domaine stable et robuste ; il attendit donc cette concentration du monde sous une Rome orgueilleuse, pour la dominer par son

humilité[1]. Ainsi l'unité de l'Empire, en réalisant l'unité du monde, réalise la condition du royaume universel du Christ. Les facteurs terrestres de l'unité du genre humain sont les promoteurs providentiels — fussent-ils païens et persécuteurs — de l'économie chrétienne[2].

Quant à l'aggrégation ultérieure des Barbares, qui jadis avait fait problème au théologien devant l'effondrement de l'Empire, la théorie de la dévolution de l'Empire aux Germains *(translatio imperii)* la résolvait paisiblement pour nos gens du XII^e siècle, en même temps qu'elle les enfonçait dans le mythe d'un Empire renaissant en Saint Empire[3]. Byzance faisait les frais de l'opération.

C'est là que nos théologiens observent et formulent une autre loi de l'histoire : le mouvement de la civilisation d'Est en Ouest. Le lieu, avons-nous noté, selon Hugues de Saint-Victor, entre avec le temps dans la composition de l'histoire, *loca simul et tempora*[4]; or le concours du lieu et du temps, de la géographie et de l'histoire, s'exprime par l'avancée vers l'Occident : « Per divinam providentiam videtur esse dispositum, ut quae in principio temporum gerebantur in Oriente, quasi in principio mundi gererentur, ac deinde ad finem profluente tempore usque ad Occidenten rerum summa descenderet, ut ex ipso agnoscamus appropinquare finem saeculi, quia rerum cursus jam attingit finem mundi »[5]. L'Empire romain, au bout du monde *(mundus)* est l'épisode décisif au terme de la marche de l'histoire *(saeculum)*. Quand l'homme franchira la ceinture de l'Océan, l'histoire, et pas seulement la géographie changeront ; le moyen âge sera fini.

Othon de Freising trouve alors le moyen de prolonger le thème d'Orose,

(1) Hugues de Saint-Victor, *De vanitate mundi*, IV, *P. L.*, 176, 732-733: « Tamen si diligenter statum universitatis attendimus, non minus adventum illius [Domini] ex regno gentium quam Judaeorum intelligi posse manifesta ratione invenimus. Quia enim ille et Judaeorum regnum quasi suum vindicare, et Gentiam regnum quasi contrarium expugnare et sibi subjicere venit, idcirco et in Judaea alienigenam regnantem, et in Gentibus (collectis quasi in unum viribus) regnum stabile ac robustum invenire voluit..... Idcirco expectavit donec mundus totus in unum vires suas conflasset imperium, et Roma victrix super regna omnia superbo fastu caput extulisset. Tunc ergo dominante superbia humilis venit, ut in sua humilitate celsitudinem mundi sterneret... ».

(2) Cette « théologie » de l'Empire romain est soutenue chez beaucoup — et pervertie — par la croyance à son rôle eschatologique. Cf. J. Adamek, *Vom römischen Endreich der mittelalterlichen Bibelerklärung*, München, 1938.

(3) La théorie sera enregistrée dans les actes officiels des pontifes romains. Ainsi Innocent III dans sa fameuse *Declaratio super facto imperii* (1200) et dans la décrétale *Venerabilem*, la tournent à son bénéfice : le choix de l'empereur regarde le pape, puisque c'est par lui et pour lui que l'Empire a été transféré de Grèce en Allemagne. Cette histoire a un sens providentiel et ecclésial.

(4) Hugues de Saint-Victor, *De arca Noe morali*, IV, 9 ; *P. L.*, 176, 677 : « ... Loca simul et tempora, ubi et quando gestae sunt, considerare oportet ». Sur cette composition de la géographie et de l'histoire, cf. *supra*, p. 111.

(5) Id., *ibid.*, 678. Cf. *De vanitate mundi*, II, *in fine*; *P. L.*, 176, 720.

décrivant d'après Daniel la suite des empires : il montre l'autorité passant providentiellement de Rome aux Grecs (d'Orient), des Grecs aux Francs, des Francs aux Lombards, des Lombards aux Germains, tout comme la culture d'ailleurs[1].

Le rôle de ces événements profanes et de leurs lois, en même temps qu'une connaissance plus étendue des civilisations non-chrétiennes, pose à nos théologiens le problème de ces temps et de ces espaces païens, qui semblent être restés, au moins pour un temps, hors de l'économie chrétienne, unique cependant à récapituler l'histoire. Comment le temps du monde, le temps païen, entre-t-il dans leurs catégories religieuses? N'est-il pas indépendant des événements chrétiens?

Le choc missionnaire du XIII^e^ siècle, avec sa découverte des civilisations non-bibliques d'Extrême-Orient, posera un problème à la Chrétienté, jusqu'alors adéquate à la surface du monde, malgré la rupture de l'Islam. Au XII^e^ siècle, l'absolu de la Chrétienté demeure intact, et c'est pour le seul passé que la question se pose, plus vivement à mesure que s'affirme une renaissance de l'Antiquité. La Bible favorisait elle-même la réponse, en situant dans son histoire tant les empires orientaux que l'Empire romain. De même que toute la culture antique, cataloguée dans l'encyclopédie des sept arts, est considérée comme une propédeutique à la doctrine sacrée, de même l'histoire antique, sous ses diverses formes, est une préparation à l'*aetas sexta*, à l'ère de l'Incarnation[2]. Dans l'âme d'un Frédéric II, ce sera, sous deux formes parallèles, le même problème

(1) Othon de Freising, *Historia*, prol. : « Regnum Romanorum, quod in Daniele propter totius orbis bello domiti singularem principatum, quam Graeci monarchiam vocant, ferro comparatur, ex tot alternationibus maxime diebus nostris, ex nobilissimo factum est pene novissimum, ut juxta poetam vix magni stet nominis umbra. Ab Urbe quippe ad Grecos, a Grecis ad Francos, a Francis ad Lombardos, a Lombardis rursum ad Teutonicos Francos derivatum, non solum antiquitate senuit, sed etiam ipsa nobilitate sui veluti levis glarea hac illacque aquis circumjecta sortes multiplices ac defectus varios contraxit » (éd. Hofmeister, p. 7).

« Et sicut supra dixi [prol.], omnis humana potentia vel sapientia ab Oriente ordiens in Occidente terminari cepit. Et de potentia quidem humana, qualiter a Babiloniis ad Medos et Persas, ac inde ad Macedones, et post ad Romanos, rursumque sub Romano nomine ad Grecos derivatum sit, sat dictum arbitror » (*ibid.*, p. 227).

Roland de Crémone, *Expos. in Iob*, prol. : « Prius enim magi Pharaonis, et ante philosophos Egipti Caldei, et ante Caldeos Indi, quia de Oriente ad Caldeos, de Caldeis ad Egiptios, et de Egiptis ad Grecos, et de Grecis ad Latinos amor processit sapientie... » (Ms. Paris, Nat. lat. 405, fol. 1 v).

(2) Othon de Freising, *Historia*, lib. III, prol. : « ... Paulatim crescente ac proficiente tam ex societate hominum simul commanentium quam ex collatione eorundem ad leges condendas sapientia philosophorumque mediante doctrina, cum, ut dixi, jam totus mundus tam virtute Romanorum inclinatus quam sapientia philosophorum informatus fuisset, essentque hominum ingenia ad altiora vitae praecepta habilia capessenda, Salvatorem omnium in carne apparere novasque mundo leges condere decuit » (*ibid.*, p. 133).

qui se posera : la culture profane a une valeur propre dans l'esprit du croyant lui-même, de même que l'ordre politique de l'Empire est autonome face aux prétentions unitaires du Sacerdoce. Othon de Freising avait d'avance revendiqué là-contre l'unité de l'histoire, dont l'avènement de Constantin avait marqué la réussite ; le dualisme des deux cités était résolu, la cité terrestre était désormais à l'intérieur de l'Église : « A partir de ce temps-là (Constantin), étant donné que non seulement tous les hommes, mais même les empereurs, à quelques exceptions près, furent catholiques, il me semble que j'ai écrit l'histoire, non de deux cités, mais pour ainsi dire d'une seule, que je nomme l'Église. Car encore que les élus et les réprouvés soient dans une seule demeure, je ne peux pourtant plus appeler ces cités deux, comme j'ai fait plus haut [on sait que le titre de son ouvrage est *Historia de duabus civitatibus*] ; je dois dire qu'elles n'en sont proprement qu'une, encore qu'elle soit mélangée, car le grain y est mêlé avec l'ivraie. *Non jam de duobas civitatibus, sed de una paene civitate, sed permixta, historiam texuisse* »[1]. Augustinisme politique — infidèle à Augustin ! — à quoi répondait et répondra l'augustinisme culturel, pour qui les sciences et les lettres humaines ne sont que des moyens de la Chrétienté.

Ce réveil de l'Antiquité amène en tout cas nos historiens à éprouvrer plus vivement, avec la rénovation qu'il provoque, la « modernité » de leur époque. Raoul de Diceto (1148-1202), dans le prologue de ses *Abreviationes chronicorum*, distingue les événements en *vetustissima*, en *vetera* depuis l'ère chrétienne, et en *moderna* depuis sa propre époque, c'est-à-dire depuis 1148 ; tandis que Walter Map dénomme *modernitas*, dans un présent toujours mobile, les cent dernières années[2]. En fait, la plupart considèrent implicitement comme moderne la période pour laquelle ils ont pu apprendre par des témoins, directs ou indirects, au lieu d'avoir, comme pour les périodes antérieures, à recourir à des livres : « Hucusque, dit Othon, en tête de son livre VII, ex libris lecta, quae secuntur a probabilibus viris tradita vel a nobis ipsis visa et audita ».

Nous avons intentionnellement laissé de côté une dernière répartition et qualification des étapes de l'histoire, établies à partir d'une appropriation à chacune des personnes de la Trinité : l'âge du Père, répondant à l'Ancien Testament, l'âge du Fils, inauguré par l'Incarnation, l'âge de l'Esprit, réalisant la promesse du Christ. Cette supervision, construite sur des éléments solidement traditionnels, et déjà énoncée par les plus

(1) Othon de Freising, *Historia*, VII, prol. Cf. A. Passerin d'Entrèves, *Ottone di Frisinga e la storiografia del medio evo*, dans *Riv. internaz. filos. dir.*, 20 (1940), p. 360-367.

(2) Cf. J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle*, Bruxelles, 1946, p. 156.

perspicaces des Pères de l'Église, présente une grande densité théologique ; mais elle nous éloigne décidément des catégories historiques et nous n'aurions qu'à en énoncer, au XII^e siècle, des témoins exprès, de haute qualité d'ailleurs, et dans les mentalités les plus opposées alors, Rupert de Deutz, dans les milieux monastiques conservateurs, et Anselme de Havelberg, dans les milieux canoniaux en évolution[1]. Mais cette vision théologique de l'économie prendra soudain, dans le dernier quart du siècle, par une extrapolation violente qu'opérera Joachim de Flore, une valeur historique considérable, matérialisant dans des espaces chronologiques les données bibliques primitives. On sait quelle séduisante et déconcertante élucubration amena Joachim et ses disciples à considérer l'âge de l'Esprit comme devant succéder prochainement à l'âge du Fils, décidément périmé et clos. C'était rompre l'unité de l'économie de l'Incarnation, et ruiner le temps de l'Église. L'évangélisme des années 1200 trouvera là, au milieu de valeurs authentiques, un ferment corrupteur qui travaillera pendant plus d'un siècle les générations des « Spirituels ». Il nous fallait au moins mentionner, dans les diverses théologies de l'histoire, cette conception à la lettre révolutionnaire[2].

Cet eschatologisme nous amène à reconnaître un dernier trait caractéristique de nos historiens : ils recourent au symbolisme pour exprimer le déroulement de l'histoire. A tenir pour définitive l'œuvre de Constantin, à considérer l'Église comme installée dans une paix triomphante (cf. *supra*), à identifier le royaume de Dieu et l'Église, un Othon de Freising tendait à clore sans nuance la perspective messianique et eschatologique du royaume. Mais il est notable que, à chaque reprise de conscience du temps, du temps collectif, les apocalypses trouvent un regain de faveur, tenant ouvert l'avenir, avec ses possibilités toujours nouvelles. L'excès de Joachim n'était que l'exaspération de cette sensibilité, qui s'exprimait chez les historiens les plus attachés aux faits : les faits sont engagés dans cette perspective, à mesure même qu'ils sont traités en événements de l'économie ; pour exprimer cette dimension, dans leur relation avec le plan éternel, les historiens y discernent une signification que les procédés courants du symbolisme traduiront, tout comme les naturalistes accordent alors aux choses de l'univers une certaine valeur symbolique, pour en définir la nature profonde. Dans l'un et l'autre cas, l'opération est scabreuse. L'historien, tout saisi qu'il soit par le réalisme de son récit, est en effet alors enclin à jouer du symbole, tenté qu'il est de transférer analogiquement au temps de l'Église la typologie qui était la loi de l'économie ancienne, et qui de fait cédait

(1) RUPERT DE DEUTZ, *De Trinitate et operibus ejus*, Prol. ; *P. L.*, 167, 199-200.

(2) Cf. l'important ouvrage de W. KAMLAH, *Apokalyse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, Berlin, 1935.

alors lourdement à une interprétation allégorique de l'histoire biblique. Spörl a justement mis en relief cette perspective et cette méthode symbolique des historiens du XII^e siècle ; il a eu tort de la réserver à ceux d'entre eux qui auraient été doués, par opposition à la scolastique rationnelle, d'un tempérament germanique, un Honorius d'Autun, un Hugues de Saint-Victor, un Hildegarde de Bingen ; c'est une mentalité commune, en histoire comme en cosmogonie.

Bien sûr, ni un Orderic Vital, ni un Jean de Salisbury, ne céderont à une systématisation futuriste, et la perspective eschatologique ne commande que de haut, sans le dissoudre, le tissu de l'histoire ; ils évoquent cependant efficacement la fin religieuse de cette histoire, et le symbolisme est le procédé littéraire accommodé à cette dimension extra-temporelle du temps chrétien. Il ne faut donc pas traiter comme simple décor littéraire, ni comme imagerie infantile, ni comme théologie désuète, l'usage qu'ils font du thème de l'Antéchrist, de la parabole des ouvriers de la onzième heure, des signes catastrophiques de la nature, des persécutions, de l'allégorie elle-même des deux cités. On ne doit certes pas bloquer avec les visions de Césaire de Heisterbach, avec les rêveries des millénarismes populaires, avec les invectives des prédicateurs, les traits interprétatifs de nos historiens ; mais on ne peut pas non plus durcir le progrès rationnel de leur conscience historique, qui précisément s'exprime elle-même en intégrant, jusque dans le tissu des événements, une perspective messianique et eschatologique. Aussi bien, Othon de Freising achève son *Historia* (livre VIII) par un traité des fins dernières, avec l'Antéchrist, la consommation finale, la résurrection, la fin de l'histoire.

Nous retrouvons là l'une des constantes de l'esprit chrétien, engagé par les textes mêmes de l'Écriture dans un récit historique, et sensible dès lors au développement d'une économie sacrée, mais aussi menacé dans sa fidélité même à la Bible, de se bloquer sur une histoire passée, de se détacher de l'histoire présente. « Dieu n'est plus, au sens propre, le Dieu de l'histoire — c'est-à-dire Celui qui toujours vient —, lorsqu'il n'est plus saisi comme tel dans le présent, mais qu'on se borne à lire le récit de ses révélations dans le passé. L'histoire est, pour ainsi dire, arrêtée.... Dieu ne suscite plus de prophètes ni de rois dans le présent ; il n'accorde plus son Esprit et ne le répandra à nouveau qu'à la fin des temps »[1]. D'où ce recours, pour le salut espéré, au jour qui, par delà l'avenir temporellement historique, achèvera enfin cette histoire sainte. L'eschatologisme ne peut, pour l'histoire de la terre, qu'être équivoque ; l'interprétation allégorisante est l'effet littéraire de cette équivoque.

(1) Nous utilisons ici les expressions de R. BULTMANN, *Le christianisme primitif*, tr. franç., 1950, p. 51, décrivant ainsi la liaison de la Communauté juive à son histoire passée et présente.

Positions et tendances

Attachés à l'histoire de la théologie, nous n'avons pas à analyser ici le contenu de ces livres d'histoire, ni même l'évolution de l'historiographie. Il importe seulement en terminant de dégager les lignes de force qui commandent la croissance de cette conscience historique, à un moment où les événements du monde mettent en cause les événements de l'histoire sacrée, ou du moins la conception qu'on s'en faisait en Occident depuis Augustin et Orose. Là encore, grandeur assez troublante de ce XII^e^ siècle, dont la théologie rencontrait non seulement la pensée antique en renaissance, mais non moins vivement une humanité politique en transformation. Les solutions, dans l'un et l'autre cas, s'avérèrent fort différentes ; en voici, très brièvement, la recension[1].

A plusieurs reprises, nous avons eu à noter que le pivot de la réflexion historique s'établissait sur le fait et le rôle de l'Empire romain. L'Écriture, dans la vision de Daniel authentiquait d'avance en quelque manière cette considération. L'histoire devait donner corps à la justification d'un lien entre l'économie du salut et la puissance de l'Empire : l'épisode des persécutions fut tourné en moralisation, cas majeur de la superbe vaincue enfin par l'humilité, et la conversion de Constantin devint la base d'une consécration définitive dans une Église en paix sur la terre. La thèse de la *translatio imperii* aux Germains sauva la doctrine en la pliant à l'évolution des faits — l'Empire aux Barbares ! —, non sans détriment d'ailleurs, doctrinal et institutionnel, par la rupture entre l'Orient et l'Occident ; à travers quoi le couronnement de Charlemagne maintint l'éclat du mythe de Rome. *O Roma nobilis, orbis et domina*[2]. Frédéric Barberousse fera canoniser Charlemagne (1168). L'Empire demeure l'organe de la Chrétienté. L'histoire profane entre dans l'histoire sainte. Othon de Freising le professe expressément.

Deux éléments fondaient ce rôle sacré : l'Empire a maintenu la paix pour que l'Évangile se répande sans peine ; l'Empire par son universalisme a fait le lit d'une Église que bloquait le nationalisme juif. Grande théologie de l'histoire, mais non sans un grave relativisme : l'illusion d'une paix « politique » toucha, nous l'avons vu, nos théologiens[3], et l'universalisme

(1) Cf. J. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber der 12. Jahrhunderts.* München, 1935.

(2) Premier vers d'un poème composé entre le IX^e^ et le XI^e^ siècle. Cf. L. Traube, *O Roma nobilis. Philologische Untersuchungen aus dem Mittelalter,* dans *Abhandl. Münch. Akad.*, XIX (1892), p. 299-395.

(3) Cf. ci-dessus, p. 121. Haymon d'Halberstadt, *In Cant., P. L.*, 117, 320 : « Subjectis principibus catholicae fidei, Ecclesia, quae antea premebatur, coronatur et gloriatur in Christo, sicut factum est tempore Constantini, quando illo converso mirabiliter glorificata est Ecclesia ». Il est aisé de suivre, pendant tout le moyen âge et au-delà, cette image « historique » de Constantin.

catholique sera pour longtemps mis en échec par le mythe de l'unité d'un Saint Empire : en plein XVI^e siècle, Bodin le dénoncera, contre Mélanchton tout imprégné d'un augustinisme tourné au profit du germanisme.

Que l'Empire ait été alors le moyen d'embrasser le destin de l'humanité entière en une seule signification historique, la rupture même de l'accord de nos historiens sur ce point capital le prouve. Aussi est-il légitime de recenser sur cette interprétation leurs positions et leurs options, qui ne furent pas que politiques.

Othon de Freising est le héraut du Saint-Empire : forme terrestre de la Cité de Dieu, il résout en lui, malgré ses querelles avec le Sacerdoce, un dualisme de pouvoirs qui déchirerait la Chrétienté. Plus que les théologiens de métier, cet historien, perspicace par son obsession de l'empire universel et son goût des entreprises démesurées, professe un augustinisme politique où, sans les discernements d'Augustin, l'ordre politique n'est plus qu'un moyen du royaume de Dieu et du principat de l'Église. Son blocage va si loin que cet empire chrétien lui-même reste lié à ses formes féodales — et donc aussi la Chrétienté qu'il supporte —, insensible aux transformations économiques et démocratiques qu'impose déjà cependant l'évolution des villes italiennes. Ne fût-ce que par là, le temps déclasse vite la théologie d'Othon. Ce n'est pas hasard si la Lombardie sera bientôt l'un des lieux de la réaction évangélique contre cette Chrétienté.

Orderic Vital, lui, n'est pas né en terre d'Empire, ni géographiquement ni spirituellement. Anglo-normand, il laisse Charlemagne à son glorieux passé, et observe l'émergence successive de peuples nouveaux à la direction du monde, Normands en tête, dont l'épopée couvre les terres et les mers, soutient la croisade, prolifère en vie monastique : grands événements de la civilisation et de l'Église à la fois, dont on sent qu'il les a vécus, dans sa solitude ouverte et cultivée de Saint-Evroult, sans les référer du tout à une quelconque mystique impériale. Il est le témoin d'une autre Europe en gestation, et d'une autre philosophie de l'histoire.

Jean de Salisbury peut être choisi comme le type d'une troisième attitude. Lui aussi est hors de l'Empire ; il est même contre un empire supranational, chargé de l'unité et de la paix du monde. Né anglais, formé dans les écoles françaises (comme Othon de Freising d'ailleurs), lié à tous les maîtres du monde scolaire avant de l'être aux princes, évêque de Chartres où il avait puisé son premier capital intellectuel, il est plus philosophe qu'historien ; son *Policraticus* nous fait connaître, plus que son *Historia pontificalis*, sa conception de l'état, dont il mesure les valeurs proprement séculières. Ce n'est certes pas, comme en témoigne sa fidélité combattive pour Thomas Becket, qu'il réduise les pouvoirs de l'Église ; mais, tout comme en philosophie de la nature et en discipline

de l'esprit, digne disciple des Chartrains, il fait pressentir l'évolution qui, au XIIIe siècle, avec l'entrée d'Aristote, proclamera l'autonomie des formes de la nature, des méthodes de l'esprit, des lois de la société. C'est bien lui le « moderne » de ce XIIe siècle, parmi les historiens comme parmi les humanistes. Doué de la maturité politique des princes angevins, il dépasse le moralisme des « miroirs des princes », pour amorcer une science du pouvoir, dans un État conçu comme un corps objectif, dans une administration à base de fonctions plus que d'hommages féodaux, dans une procédure débarrassée des « jugements de Dieu » encore en pratique courante chez les Germains. Par son développement politique, le royaume anglo-normand avait fourni belle matière, plus belle matière que la féodalité impériale, à la réflexion théologique de Jean de Salisbury, sensible en bon historien à la valeur des causes secondes.

De même que, ci-dessus, classsant les ressources générales de l'historiographie, nous avons fait état, brièvement, du jeu des valeurs eschatologiques chrétiennes dans les perspectives et les expressions des historiens, de même ici, dans le recensement des diverses mentalités, devons-nous signaler au moins les perceptions qui, dans le peuple chrétien, empiétent en quelque sorte sur l'accomplissement de l'histoire, et versent plus ou moins dans un messianisme temporel. Conscience collective, qui entretient autant que la permanence du passé, l'imprégnation de l'avenir, pour interpréter le présent. L'homme n'est-il pas en marche, *viator?* et l'Église elle-même, dans une perspective messianique ouverte? Nous sortons, il est vrai, de l'histoire comme genre littéraire, et ce prophétisme est gravement ambigu. Aussi bien ce ne sont plus directement des maîtres et théologiens qui sont le lieu de ces effervescences, mais le petit peuple chrétien, dans des mouvements le plus souvent désordonnés. Les instincts des foules, y compris les instincts chrétiens, composent aussi la conscience de l'histoire. Attendons-nous donc à des perceptions sommaires, à des incohérences mentales, à des mythes imaginatifs, à un genre littéraire déconcertant, à des hérésies doctrinales. Mais ce ne sont pas là raisons suffisantes pour traiter ces pesées collectives comme des corps étrangers dans la pensée chrétienne et dans l'Église; cette aspiration messianique a pu être éprouvée dans une dislocation perverse de l'économie chrétienne, elle reste fondée en vérité, et elle entre dans la sensibilité chrétienne à la marche du temps, à l'historicité de l'Église, à la fin du monde, sensibilité que développe précisément, et parfois surexcite la corruption du monde.

Deux catégories d'esprits sont les témoins de cette pullulation anonyme. D'une part, les réformistes, qui, dressés contre les défaillances sociologiques de l'Église, font appel à son destin eschatologique pour la dégager des liens terrestres : de Geroch de Reichersberg († 1169) à Giraud de Barry (†1223), ils trouvent argument dans les apocalypses; *Antichristi tempus appropinquat*, dit Orderic Vital lui-même, se lamentant sur la corruption de son temps. D'autre part les apostoliques, qui, sous les pires infantilismes

révolutionnaires ou doctrinaux, tendent implicitement à exclure l'Église de l'histoire, sous prétexte de la purifier en la dépossédant de ses institutions temporelles, même les plus sacrées. Il faut reconnaître que, dans la critique justifiée de ces erreurs populaires, les professionnels des écoles n'ont pas toujours su maintenir à vif les espérances messianiques qui auraient donné à leur spéculation la totale dimension du royaume de Dieu, selon le style de l'Écriture et les indications des Pères.

Si nous avions à suivre dans sa trajectoire l'éveil de la conscience historique, il nous faudrait maintenant tenir grand compte des écrivains en langue populaire : en histoire plus qu'ailleurs, leur entrée, à la fin du siècle, tant en France qu'à la cour des Plantagenets, a une signification décisive, bien au delà de sa portée linguistique et littéraire : elle implique selon l'expression de Ch. H. Haskins, une sécularisation et une popularisation de l'histoire[1]. Des clercs, écrivant en latin, à l'intérieur de très fortes traditions mentales, ne pouvaient ressentir ni exprimer, dans leur totalité directe, les faits et les causes de la marche terrestre de l'humanité. Les cours princières vont fournir les cadres et les hommes, les villes la conscience populaire, de ce nouvel essor.

A nous en tenir au rôle de la théologie dans cet éveil, nous pouvons, à l'intérieur même de ce nouveau destin, recueillir ainsi les éléments de sa fécondité.

Et d'abord, nous observons, dans la genèse d'une théologie tournée désormais en savoir organisé, l'efficacité scientifique, peut-on dire, d'une vision du monde conçu comme une économie se développant dans le temps, autour de faits, qui en commandent le contenu et le sens : événements d'une « dispensatio salutis », que Dieu réalise gratuitement, mais qui transforme le sol même sur lesquels s'avancent les générations. A l'heure où vont s'exercer la pression et la séduction d'une philosophie du monde, et d'abord des diverses philosophies platoniciennes, qui tend à éliminer le temps et l'histoire, nous avons là un cas majeur de la permanente irréductibilité du Christianisme itinéraire divin de l'homme, à une conception cyclique d'un cosmos sans commencement ni consommation. Hugues de Saint-Victor fut, au XII^e siècle, le maître de cette perception traditionnelle, de laquelle naît la conscience de l'histoire, alors que les commentateurs chrétiens du *Timée* à Chartres cédaient implicitement à l'inclusion de la nature et du destin de l'homme dans le macrocosme. Les maîtres du XIII^e siècle auront à faire l'accord de l'idéalisme grec et d'un providentialisme commandé par les libres vouloirs de Dieu, soit,

(1) CH. H. HASKINS, *The Renaissance of the twelfth century*, Cambridge (Mass.), 1927, p. 275 : « By 1200 vernacular history had come to stay, and this fact is one of more than linguistic or literary significance, since it involved ultimately the secularization and popularization of history ».

là dedans, la synthèse du naturalisme des essences et de la liberté des grâces individuelles et collectives du Seigneur.

De ce « gouvernement divin », nos théologiens-historiens observent non seulement les desseins révélés, dans l'histoire sainte, mais leur réalisation en cours, dans les « états » successifs de l'humanité : cette humanité, elle est, selon le mot de saint Augustin[1], repris sous la forme du cliché des « âges » de l'enfance à la vieillesse, semblable à un homme unique s'avançant vers sa perfection, dans un progrès collectif et régulier, commandé par des interventions définitives de Dieu. La réaction violente contre Joachim de Flore, après la séduction étonnante de son évolutionnisme spirituel, marque le point critique de cette vision, en même temps qu'elle en définit l'orthodoxie. Le concile de Latran, qui condamne cet évolutionnisme, avant même qu'il sévisse chez les Spirituels, est en même temps le témoin de cette sensibilité au progrès de l'Église en ses états terrestres, comme l'avait compris Anselme de Havelberg.

Puisque cette société divine de l'humanité est terrestre, elle inclut, dans sa totale et unique finalité, et pour sa pleine intelligence, la réalité des événements humains eux-mêmes, autrement que comme une matière amorphe et neutre ; au XII^e siècle, il n'y a pas encore d'histoire « profane », mais, fût-ce sous des théologies différentes, voici que sont prises en considération les causes secondes, comme on dira bientôt, et comme déjà le montre le dualisme de Jean de Salisbury. L'Empire romain est la grande cause seconde ; mais le sort en est désormais contesté, sous la pression de faits nouveaux qui mettent en cause le Saint Empire. Charlemagne ne répercute plus le rôle de Constantin.

Nos théologiens sont donc amenés, plus ou moins consciemment, à se situer eux-mêmes et leur temps dans ce déroulement, dans ce « sixième âge », plus long décidément qu'on l'aurait prévu, avant une parousie dont l'angoisse saisit par moment le petit peuple depuis les terreurs dites de l'an mil, mais qui ne trouble point la construction sereine de la théologie des écoles. Ils se situent donc à un moment dont ils ont la curiosité de rechercher les coordonnées, tant par rapport aux Anciens que dans la marche de la civilisation vers l'Occident[2].

De ces « translations », dont l'Université de Paris va être la conscience éclairée, les causes et les effets prennent consistance, et par le fait même prêtent à des interprétations différentes. Germains, Normands, Français, en tout cas, construisent leur univers de plus en plus en marge des vestiges orientaux de l'ancien empire, dont Charlemagne avait tiré

(1) S. Augustin, *De vera religione*, 27, 50 ; *P. L.*, 34, 144 : « Sic proportione universum genus humanum, cujus tanquam unius vita hominis est ab Adam usque ad finem saeculi, ita sub divinae providentiae legibus administratur, ut in duo genera distributum appareat ».

(2) Nous renvoyons une fois de plus au chapitre d'E. Gilson, dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932 : *Le moyen âge et l'histoire.*

à lui la mémoire, pour un nouveau prestige de Rome, tandis que l'Islam bloquait les frontières géographiques et spirituelles de la Chrétienté, en ce XII^e siècle même. L'Occident existe, jusque dans les mots. Tout en discernant là une renaissance, nos théologiens éprouvaient fort la nouveauté inédite de leur âge, que peut-être nous dissimule encore le vocable équivoque de « moyen âge ».

Ainsi le Christianisme prend conscience, au XII^e siècle, de son devenir historique. C'est un trait majeur, et qui, à lui seul, ferait de ce siècle un grand siècle, s'il est vrai que les prises de conscience collectives décident non seulement de la transformation intérieure des mœurs, mais de l'évolution des esprits[1]. Que cette conscience ne se soit pas éveillée dans les écoles, c'est après tout normal, car pareille conscience est provoquée, périodiquement dans l'Église, par les contacts avec le monde, le monde de la nature ou le monde de la pensée ; et ces occasions de croissance sont belle matière d'une théologie de la « Cité de Dieu », dont Augustin éprouvait déjà qu'elle déborde les institutions terrestres de l'Église.

M.-D. CHENU.

(1) Cf. W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christums und zu Augustins « Bürgerschaft Gottes »*. Stuttgart, 1951.

PHILOSOPHANTES AND PHILOSOPHI
IN ROMAN AND CANON LAW

M. Étienne Gilson has recently called attention to the term *philosophantes* as used by Roger Bacon, Roger Marston, Matthew d'Aquasparta, and Boethius of Dacia[1]. In general, he says, the term is pejorative, indicating theologians who philosophize too much by using the language of Aristotle, Alfarabi, Avicenna, and Averroes. Roger Bacon, however, makes exception of Boethius, because he was a *philosophus Christianus et theologus magnus*. But Boethius of Dacia admired *philosophi* as *philosophantes*, those few men who are to be honored for scorning temporal things and devoting their lives to the study of wisdom-thus achieving happiness on earth[2]. Was the term *philosophantes*, asks M. Gilson, widespread in the thirteenth century, and was it generally used to criticize theologians who subordinated theology to philosophy?

I cannot answer his questions, for my knowledge of the sources is inadequate. But I should like to remark briefly on the appearance of the word, *philosophantes*, in the Roman and Canon law. Papinian (*D.* 50, 5, 8, 4) says : « Etenim *vere philosophantes* pecuniam contemnunt ». This statement was referred to again and again by legists and canonists in the late twelfth and early thirteenth century as one of the authorities for the ideal that knowledge is a gift of God and that professors should not demand money for teaching, although they might in some circumstances accept fees from students in proportion to their wealth[3]. It was sometimes quoted in full. Thus we find it in the *Glossa ordinaria*

(1) « Les 'philosophantes' », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XXVII (1952), 134-140.

(2) *Ibid.*, p. 138, n. 2 ; from M. Grabmann, « *Die Opuscula De summo bono, etc.* » in *Arch. d'hist. doctr. et lit. du m. â.*, VI (1931), 286-317 ; and in his *Mittelalterliches Geistesleben*, II, 200-224. Like Boethius of Dacia, the author of a *Com.* on Bk. X of the *Ethics* says : « honestissimum est honorem attribuere *philosophantibus*, quia premium philosophancium est honor, et ideo solis sapientibus et philosophis honor est attribuendus » ; in Brit. Mus., *Ms. Col. Dom. A. XI*, fols. 152^{r}-153^{r}.

(3) See my essay, « *Masters' Salaries and Student Fees* », *Speculum*, VII (1932), 181-198.

compiled by Accursius (before 1228) to the *Corpus juris civilis*, to *D.* 27, 1, 6, 7, ad v. *manifesti* : « Nam vere philosophantes pecunias contemnunt ». The *Glossa ordinaria* of Johannes Teutonicus (*ca.* 1215) to the *Decretum* of Gratian also quotes Papinian, to C. 12 q. 2, c. 68 Gloria, ad v. *divitias* : « Nam vere philosophantes contemnunt pecuniam, ff. de va. mu. in honoribus. s. penultima ».

Who are the *philosophantes*? In the classical Roman law they are *philosophi*, that is, *bona fide* philosophers, « *vere* philosophantes », not charlatans. Papinian mentions *philosophi* and *philosophantes* as equivalent (*D.* 50, 5, 8, 4). Modestinus and Paulus explain how those *philosophi*, *oratores* and *grammatici* who are appointed to teach publicly in the city are exempt from certain *munera*, and « rari sunt qui philosophantur ». Those *philosophi* who do not voluntarily contribute money « in utilitates patriae » are not true *philosophantes* (for they do not scorn money) — *D.* 27, 1, 6, 5 and 7. Again, *D.* 27, 1, 6, 11, the *philosophans* in Rome, the *communis patria*, is exempt from certain burdens just as he is in his local *patria*. The glossators interpret these opinions of the classical jurists, and also Ulpian in *D.* 50, 13, 1, in the same sense[1]. The *philosophantes*, then, are true philosophers, that is, lovers of wisdom ; for, as Accursius puts it, *philosophia* is « amor sapientiae : a philos, quod est amor, et sophia, id est sapientia » (to *D.* 1, 1, 1, 1, ad v. *nisi fallor*).

We have seen that the decretist Johannes Teutonicus quoted Papinian's statement that *vere philosophantes* contemn money. So far as I know he is the only canonist of the late twelfth and early thirteenth century who does so. But other canonists often refer to the passage in the *Digest* without quoting it, and towards the middle of the thirteenth century Geoffrey of Trani says that *doctores philosophantes*, including professors of civil law, should not demand money[2]. The canonists of the period usually speak, however, of the *philosophus*, that is, philosopher in the usual meaning of the word, a lover of wisdom. The philosopher *par excellence* is Socrates (not yet Aristotle, of course). Why Socrates? It is amusing that, reading in the *Decretum* (C. 12 q. 2, c. 68 Gloria) St. Jerome's repetition of the ancient story of how Crates, a wealthy Theban, went to Athens « ad philosophandum » and therefore threw away a great weight of gold, since he could not possess virtue and wealth at the same time, the canonists uniformly changed « Crates » into « Socrates ». This was no doubt because they knew nothing about Crates, but Socrates was a well known name symbolizing true philosophy in the twelfth century (from Cassiodorus, the *Timaeus*, the *Meno* and the *Phaedo*, John of Salisbury, etc.). It is on this story of St. Jerome's that Johannes Teutonicus quotes Papinian ; and elsewhere he refers to it in his discussion

(1) Note especially the gloss to *D.* 27, 1, 6, 7, ad v. *existimo*.
(2) Quoted in *Speculum*, VII, 190, n. 2.

of the question, whether masters can collect fees from their students, and says that if a master wishes to be called a *philosophus* he should reject money, « exemplo Socratis » ; and, besides, knowledge *(scientia)* is a gift of God[1]. But because of the labor involved in teaching, masters should have salaries or benefices ; and in addition they can accept, but not demand, fees from wealthier students[2]. Is it not likely that the theologian, the teacher of *sacra scriptura*, and the canonist, who also teaches *sacra scriptura*, are likewise *philosophi philosophantes*? For the canon lawyers use the example of Socrates for masters of theology and canon law as well as for legists and grammarians, and law and theology are sacred[3].

If in general the *philosophus* or *philosophans* is a philosopher or lover of wisdom, among the legists he is also a jurist-rather, the jurist or doctor of law is at the same time a true philosopher. For according to the classical jurisconsults and imperial legislation, law, like true philosophy, is a gift of God and divine ; *leges* are *sacratissimae;* and *civilis sapientia* is a *res sacratissima* (so *D.* 1, 3, 2 ; 1, 1, 1, 1, ; 50, 13, 1, 5 ; and *C.* 1, 14, 9). On these passages the glossators say that *lex* is a *donum Dei*, for princes legislate by divine permission, and indeed every *sapientia* is of the Lord God[4]. Since the laws are sacred, jurists are like priests, and the study of law is sacred[5]. As the *civilis sapientia*, the law is true philosophy[6]. Hence like true philosophers, *vere philosophantes*, doctors of law should contemn money, as Papinian said (*D.* 50, 5, 8, 4) ; and they should not demand pay of their students, though they can accept fees and gifts

(1) So the gloss of Johannes Teutonicus to *Comp. IV*, 5, tit. de magistris, c. Quia nonnullis (*Decr. Greg. IX* 5, 5, 4), ad v. *pauperes:* « Numquid ergo a divitibus licite possunt [magistri] petere collectas ? Videtur quod non, quia si vult dici phylosophus prohiciat peccuniam exemplo Socratis, ut xii. q. ii. Gloria episcopi. Item scientia donum dei est... » ; in *Ms. Vat. lat. 1377*, fol. 309^{v}. Several other illustrations could be given from other canonists.

(2) See *Speculum*, VII, 189-192, 198.

(3) For example, the author of the *Apparatus* « Ecce vicit leo », on the *Decretum*, to Dist. 37, c. 11 De quibudam locis, ad v. *assidue doceant*, equates theologians and canonists : « ...Dico quod symonia est si vendat licentiam docendi sacras scripturas ut theologiam vel decreta ; si alias literas, non est symonia, sed tamen crimen concussionis... » ; in Paris, BN, *Ms. nouv. acq. 1576*, fol. 65^{r}. On the fact that Socrates, the *philosophus*, sets the example for theologians, see *Speculum*, VII, 181-183 ; and above, n. 1, where it is clear that Joh. Teutonicus has in mind both masters of grammar and theology, as prescribed in the decree of 1215. On the sacredness of law, see below, n. 5.

(4) *Glos. ord.* to *D.* 1, 3, 2 Nam et : « ...et quod ibi dicit donum Dei, ideo dicit quia nutu divino faciunt principes leges... Omnis enim sapientia a domino deo est ».

(5) *Glos. ord.* to *D.* 1, 1, 1, 1, ad v. *sacerdotes:* « quia ut sacerdotes sacra ministrant et conficiunt, ita et nos, cum leges sint sacratissime » ; and to *D.* 50, 13, 1, 5, ad vv. *sanctissima* and *ingressu sacramenti.*

(6) To *D.* 1, 1, 1, 1, ad v. *nisi fallor:* « Nullo modo fallimur, nam civilis sapientia vera philosophia dicitur, id est, amor sapientiae... ».

voluntarily offered (to *D.* 50, 13, 1, 5 ; and *D.* 27, 1, 6, 7). Thus the legist is himself a *philosophus* or *philosophans*. In fact a decretalist of the early thirteenth century, Damasus, who was also expert in the Roman law, speaks of *philosophi legiste*, referring to *D.* 1, 1, 1, 1 ; and he implies that the professors of Canon law at Bologna are of the same *status*[1]. Geoffrey of Trani, we have seen, includes professors of civil law among the *doctores philosophantes*[2].

I have not observed whether the term *philosophans* appears in the commentaries of Innocent IV, Hostiensis, Johannes Andreae, and others. Nor have I studied the Commentators on the *Corpus juris civilis* after the time of the *Glossa ord.* of Accursius. But in the fourteenth century Lucas de Penna, the Neapolitan jurist, feels that philosophy for its own sake rather than for the utility of the faith is bad ; theology and law as *vera philosophia* are divine, and they are both superior to the liberal arts and mere philosophy[3]. But in a cursory examination of his work I do not find *philosophans ;* nor do I find it in Bartolus, at least on the passages cited above from the *Digest.*

In the late twelfth and early thirteenth century, however, legists and canonists looked upon the *philosophus* as a *philosophans*, a true philosopher in the best sense of the word, that is, a lover of all wisdom that is of God. I do not wish to imply that they had any influence in this respect on the theologians of the thirteenth century.

Gaines Post,
University of Wisconsin.

(1) To *Comp. I*, 5, tit. de magistris, c. Quoniam (*Decr. Greg. IX* 5, 5, 1), ad v. *gratis doceat:* after speaking of « magistri nostri » he says, « Immo nec legiste aliquid petere possunt... ; et philosophi... Sed nonne legitur ff. de iustit. et iur. l. 1 [*D.* 1, 1, 1, 1], 'veram, nisi fallor, philosophiam affectantes, non simulatam' ? Ergo sunt philosophi legiste, et ita nichil pecunie debent exigere... » ; in Paris, BN, *Ms. lat. 3930*, fol. 59^{v}.

(2) « Item *doctores philosophantes*, inter quos iuris civilis professores... » ; in *Speculum*, VII, 190, n. 2 ; above, to n. 2, p. 2.

(3) Lucas de Penna, *Commentaria in tres posteriores libros Codicis Iustiniani* (Lyons, 1597), p. 409, n^{os} 10, 11. See also Walter Ullmann, *The Medieval idea of Law as Represented by Lucas de Penna* (London, 1946), p. 17.

LE PREMIER ENSEIGNEMENT DE SAINT THOMAS SUR L'UNITÉ DE LA FORME SUBSTANTIELLE

§ 1. — Les textes interprétés dans le sens d'une pluralité des formes substantielles.

Le commentaire du texte de Pierre Lombard, qui incombait traditionnellement aux jeunes bacheliers, donna très vite à Thomas d'Aquin l'occasion d'aborder le problème de l'unité de la forme substantielle. Si la centaine de « distinctiones » des deux premiers livres des *Sentences* constitua la matière de sa première année d'enseignement[1], la distinction VIII, portant sur la vérité, la propriété, l'immortalité et la simplicité de l'essence divine, se situe normalement au début du cycle annuel. Or, avant de traiter de la simplicité divine, le Lombard explique en quelques mots comment toute créature est multiple et complexe, et ne peut être absolument simple. La thèse est évidente pour les substances corporelles ; elle sera plus nuancée pour les créatures spirituelles comme l'âme humaine et l'ange. L'âme humaine, comparée au corps, est simple ; elle n'occupe pas un lieu où elle s'étendrait par son volume ; mais dans chaque corps, dans le corps entier et dans chacune des parties du corps, elle se trouve tout entière. Pour l'établir il est fait appel à une constatation obvie : l'âme entière perçoit ce qui se passe dans la moindre partie du corps ; il faut donc qu'elle se trouve entière dans le corps entier et chacune de ses parties. Simplicité imparfaite cependant, ainsi qu'en témoigne une autre expérience irrécusable : les mouvements multiples et variés de l'âme humaine, successivement cupide, craintive, joyeuse, triste, lourde et vive, prouvent sa complexité et la richesse de ses mouvements[2].

Comme d'habitude, l'explication de l'Aquinate surclasse de loin le texte commenté. La vraie raison, dit-il, de la composition inhérente à

(1) La chronologie des œuvres de saint Thomas a été fort précisée au cours des trois dernières décades. Le *Commentaire sur les Sentences* date sans aucun doute de 1254-1255. Cf. P. Mandonnet, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1920, p. 142-152.

(2) Cf. *I Sent., dist. VIII*, éd. Mandonnet, Paris, 1929, p. 190.

toute nature créée est que l'« esse » ou existence est reçue chez elle dans l'essence ou quiddité ; d'où l'on déduit, entre cet « esse » *(quo est)* et cette quiddité *(id quod est, id quod recipit esse)* une distinction réelle qui fonde la composition de la nature créée elle-même (art. 1). L'article 2 aborde directement le point litigieux : l'âme est-elle simple, ou suit-elle la loi de composition de tous les êtres créés? La réponse est formelle : l'âme est composée. Une première preuve est suggérée, puis rejetée, celle qui voit, dans l'âme humaine et dans les anges, une composition de matière et de forme ; même avec un correctif important — la matière est différente dans les substances corporelles et dans les substances spirituelles —, elle s'avère insoutenable. Il faut, et c'est la deuxième partie de la réponse, recourir au principe général énoncé dans l'article premier : l'âme, comme tout ce qui n'est pas Dieu, est constituée par un « esse » *(quo est)* et une quiddité ou essence *(quod est)* ; elle est donc composée. Mais cette composition, absolument universelle parmi les êtres créés, n'exige aucunement, à l'intérieur de l'essence, la composition de matière et de forme qui se trouve dans les êtres corporels. L'essence peut être, en effet, absolument simple : « De ratione quidditatis vel essentiae non est quod sit composita» ; elle remplit uniquement le rôle de « suppôt » et c'est elle qui reçoit l'existence. Tout composé de matière et de forme, c'est-à-dire toute nature corporelle est donc également, parce que nature créée, composée d'essence et d'« esse » ; le contraire n'est pas vrai, et il existe des êtres créés composés d'essence et d'« esse », l'âme humaine, par exemple, ou les anges, qui demeurent étrangers à la composition propre aux êtres corporels.

Mais le passage essentiel, pour la question de l'unité de la forme substantielle, est l'exposé qui précède immédiatement, et qui rejette l'expédient habituel d'une matière différente pour les substances corporelles et pour les substances spirituelles. La démonstration se fait en deux étapes. Et tout d'abord, affirme saint Thomas, impossibilité pour une substance spirituelle d'entrer en composition avec une matière identique à celle des substances corporelles. Car les substances spirituelles sont connaissables par elles-mêmes et elles connaissent toute réalité selon un mode d'être spirituel. Or un être est connaissable dans la mesure où il est libéré de la matière ; même la forme de corporéité n'est intelligible que si elle en est abstraite. Et donc les substances spirituelles sont indépendantes de la matière qui entre dans la composition des substances corporelles. Mais elles le sont également — voici la seconde étape — de toute matière autre, quelle qu'elle soit. Car la matière première, considérée en elle-même, avant la rencontre d'une forme quelconque, est absolument simple, elle n'inclut aucune diversité, elle est unique ; il n'existe pas une « matière autre » que la matière première. Et donc celle-ci recevra pour commencer une détermination qui doit être unique également : « Uni perfectibili debetur una perfectio », et qui correspondra

de manière adéquate à sa capacité de perfectionnement : « Oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam ». Cette première forme substantielle est la corporéité dont la matière ne peut jamais être sevrée. Et donc la forme de corporéité se trouve dans toute la matière, et il n'existe pas de matière sinon dans le corps. Le but visé est atteint : l'âme humaine, substance non-corporelle, doit être considérée comme dégagée de la matière.

Texte capital pour les tenants d'une évolution dans la théorie de la forme substantielle. Selon toute apparence, le jeune bachelier estima, au début de sa carrière, que cette forme est multiple dans une substance unique. Une première forme substantielle, la corporéité, informe immédiatement la matière et constitue la substance dans sa réalité de substance corporelle ; l'âme humaine, qui est pure immatérialité, ne peut s'unir, en effet, directement à la matière : son mode d'opération et sa nature lui demeurent absolument irréductibles. Comment pourrait-elle agir si elle est unie à la matière et donc limitée par elle comme le veut la théorie aristotélicienne? Il importe donc que cette matière soit disposée d'abord, et c'est le rôle précisément de la forme de corporéité. D'autres s'ajoutent à la première, donnant à la substance d'être également vivante, sensible et enfin humaine. La suite du texte confirme cette interprétation : « Si vous dites que la quiddité de la substance[1] est la première forme reçue dans la matière, cela revient au même. Car la matière ne reçoit pas d'être divisé par la quiddité de la substance comme telle, mais par la corporéité... Ensuite, grâce à la division de la matière, les diverses formes sont reçues en elle selon qu'elles sont disposées plus ou moins haut. Car il semble bien que l'ordre de dignité (de ces formes) dans les corps soit déterminé par leur position respective, comme le feu est situé au-dessus de l'air »[2]. Peut-être faut-il concéder que saint Thomas n'exclut pas l'hypothèse d'une forme unique qui serait la quiddité de la substance ;

(1) C'est-à-dire la forme qui donne à la substance sa perfection dernière ou quiddité.

(2) Voici l'ensemble du passage : « Materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, sed efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis cum esse substantiale non praecedat substantiale. Uni autem perfectibili debetur una perfectio. Ergo oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam. Sed prima forma quae recipitur in materia est corporeitas, a qua numquam denudatur, ut dicit Comment. *in I Phys., text. com. 63.* Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus. Si enim diceres quod quidditas substantiae esset prima forma recepta in materia, adhuc redibit in idem ; quia ex quiddidate substantiae materia non habet divisionem, sed ex corporeitate quam consequuntur dimensiones quantitatis in actu ; et postea per divisionem materiae, secundum quod disponitur diversis sitibus, acquiruntur in ipsa diversae formae. Ordo enim nobilitatis in corporibus videtur esse secundum ordinem situs ipsorum, sicut ignis est super aerem ; et ideo non videtur quod anima habeat materiam, nisi materia aequivoce sumatur *(I Sent., dist. VIII, q. 5, a. 2* ; éd. Mandonnet, p. 228-229*)* ».

mais il la ramène à l'explication qu'il fait sienne : « Si diceres..., adhuc redibit in idem ».

Au début du commentaire sur le deuxième livre des *Sentences*, lequel fut inauguré approximativement en février 1255, saint Thomas reprend ces considérations. Il ne s'agit plus de l'âme humaine mais de l'ange, et la même question est posée à son sujet : « Est-il composé de matière et de forme? ». La réponse est négative, il fallait s'y attendre, et les deux raisons qui établissent l'immatérialité de l'âme humaine sont proposées une nouvelle fois. L'ange est une substance connaissante ; et il est incorporel. Or un acte de connaissance exige de son sujet une parfaite liberté à l'endroit de la matière — la thèse est communément reçue par les philosophes. L'ange est donc immatériel. Il l'est aussi parce qu'il est incorporel, sans dimensions quantitatives. Voici pourquoi : la matière ne connaît qu'une manière d'exister : se trouver sous une forme qui la détermine tout entière et qui doit donc être unique. Par elle-même, la matière est absolument simple, sans diversité interne ; elle exige en conséquence de son principe initial de détermination qu'il soit unique, lui aussi. Ce principe est la forme de corporéité, source de la divisibilité quantitative de la matière avant laquelle aucune diversité n'est concevable. Ainsi donc un être qui n'est pas corporel ne pourra davantage être matériel, puisque la matière n'entre en composition sinon avec la forme de corporéité. C'est le cas de l'ange ; il ignore dimensions et étendue, et donc la composition de matière et de forme[1]. La suite du texte expose comment, malgré l'absence de ce mode de composition, l'ange est néanmoins composé d'essence ou quiddité et d'« esse », à l'instar encore de l'âme humaine.

La conclusion, identique au premier cas, s'avère inéluctable : saint Thomas, au commencement de sa carrière professorale, fut partisan d'une pluralité de formes substantielles dans chaque substance corporelle. La première de ces formes est la corporéité ; les autres s'étagent au-dessus, d'autant plus nombreuses que la substance est riche et plus élevée dans la hiérarchie des êtres. L'ange ne connaît pas de multiplicité ; seul, parce que immatériel, il possède une forme substantielle unique. L'homme, nature matérielle par son corps et spirituelle par son âme, est doté de plusieurs formes.

Telle est l'interprétation de la pensée de saint Thomas que proposent

(1) « Incorporeitas repugnat materiae : cum enim uni perfectibili debeatur una perfectio, et in materia prima non sit ulla diversitas, oportet quod omnis forma ante quam non potest in ea esse ulla diversitas, nec intelligi, investiat eam totam. Sed ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas quia diversitas praesupponit partes, quae non possunt esse nisi praeintelligatur divisibilitas quae consequitur quantitatem, quae sine corporeitate non est. Unde oportet quod tota materia sit vestita forma coporeitatis ; et ideo si aliquid est incorporeum, oportet esse immateriale *(II Sent., dist. III, q. 1, a. 1* ; éd. Mandonnet, t. II, p. 86-87) ».

généralement les historiens ; pour l'établir ils font toujours appel à ces deux textes : « Selon un premier sens, disait M. Wittman en 1900[1], Thomas entend par le mot *corporeitas* une forme substantielle qui, à son avis, constitue avec la matière l'être des corps, et fonde ainsi son orientation générale comme sa nature spécifique ». Et il ajoutait en note : « Par endroits, l'expression chez saint Thomas, donne à comprendre que la forme de corporéité n'est pas l'unique forme substantielle : I Sent., dist. VIII, q. 5, a. 2 ; II Sent., dist. III, q. 1, a. 1[2] ». L'année suivante, M de Wulf adoptait l'opinion du professeur de Munich[3]. M.-D. Roland-Gosselin, dans l'édition critique du *De ente et essentia*, s'exprime de même : « La manière dont saint Thomas parle à plusieurs reprises, au premier livre et au deuxième, de la corporéité première forme substantielle, l'indécision qu'il parait garder tout d'abord à l'égard de Gébirol, laisent dans l'esprit du lecteur quelque hésitation[4] ». Et en 1930, dans sa dissertation inaugurale à l'université de Breslau, E. Kleineidam disait : « Ce n'est pas de la *quidditas substantiae* mais de la *corporeitas* que la matière reçoit la divisibilité que suivent immédiatement les dimensions quantitatives. Sur la base de la divisibilité ainsi réalisée, les différentes formes sont suscitées. Thomas ne propose cette opinion que dans le commentaire des *Sentences:* I Sent., dist. VIII, q. 5, a. 2 ; II Sent., dist. III, q. 1, a. 1[5] ».

Dans un domaine très différent, un autre texte de saint Thomas, datant, lui aussi, de sa première année d'enseignement, semble faire droit à une conception pluraliste de la forme substantielle. Le sujet proposé est la nature de la matière avant l'œuvre des six jours ; elle ne pouvait, explique le commentaire, se trouver totalement démunie de

(1) M. Wittmann, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol* (Ibn Gebirol), dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd 3, Heft 3, Münster, 1900, p. 74.

(2) *Ibid.*, n. 2.

(3) M. de Wulf, Le traité *De unitate formae* de Gilles de Lessines, Louvain, 1900, p. 47-48 : « Dans les deux premiers livres (du commentaire des *Sentences*) on a relevé quelques textes écrits d'une main hésitante et qui paraissent bien trahir les influences de l'ancienne scolastique. La *corporeitas* y apparaît comme la *prima forma substantialis* principe de l'état quantitatif et des propriétés communes à tous les corps ». Même position en 1936, exprimée dans les mêmes termes : *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e édition, Paris-Louvain, 1936, p. 164.

(4) M.-D. Roland-Gosselin, Le *De ente et essentia* de saint Thomas d'Aquin, Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1926, p. 111-112.

(5) E. Kleineidam, *Das Problem der hylemorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im.* 13. *Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin*, Breslau, 1930, p. 63. Cfr aussi A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931, p. 190 : « Dans le *Commentaire sur les Sentences*, nous trouvons deux textes qui semblent bien tout au moins être en faveur de la théorie de la *forma corporeitatis* et, par là, d'une véritable multiplicité des formes ». La position d'A. Forest ainsi qu'il apparaîtra ultérieurement, diffère de celle de tous les auteurs cités.

forme, puisqu'une matière sans forme est un pur néant. Cependant elle n'était pas déterminée par les formes reçues ultérieurement puisqu'elle était « informe ». Saint Thomas résout la difficulté en disant que la matière était déterminée par différentes formes substantielles sans que celles-ci fussent encore dotées des qualités actives et passives qui permettent maintenant de les distinguer et de les ordonner. Puis il ajoute : « C'est possible si nous voulons adopter l'opinion d'Avicenne pour qui (Métaphysique, tr. II, c. XI) les éléments dans le mixte demeurent selon leur forme substantielle quant à leur être premier, mais changent quant à l'être second, c'est-à-dire dans leurs qualités actives et passives. Car le mixte est une union d'éléments mélangeables et qui sont altérés »[1]. Permanence dans le mixte des formes substantielles propres aux différents éléments qui le constituent : telle semble bien être l'opinion d'Avicenne adoptée par saint Thomas. Et donc pluralité de formes dans une substance unique, puisque le mixte possède sa forme à lui, et en outre, sous-jacentes à celle-ci, les formes des différents éléments qui l'intègrent. Le sens de l'affirmation ne laisse place à aucun doute : « Elementa in mixto remanere secundum formas substantiales quantum ad esse primum ». L'hésitation manifestée : « Hoc esse possibile si... » ne diminue pas la force de la conclusion. Car une simple possibilité d'exception dans un principe qui doit être universel s'il est vrai, suffit pour détruire son caractère absolu et donc sa vérité.

Il est plus étonnant de rencontrer une affirmation semblable dans un ouvrage qui date de l'année scolaire 1257-1258. Les textes considérés comme favorables à une pluralité des formes substantielles ne dépassent pas, dans l'œuvre de saint Thomas, la première année de son enseignement ; ce passage fait exception et il mérite très spécialement d'être relevé. Dans le commentaire d'un livre célèbre de Boèce, le *De Trinitate*, saint Thomas se demande, à la suite du « dernier Romain », si deux corps peuvent se trouver ensemble dans un même lieu. La réponse est négative, naturellement ; mais parmi les objections se trouve celle que suscite la nature du mixte. Les quatre éléments traditionnels qui composent celui-ci sont des corps ; or ils ne sont pas corrompus, ils demeurent en chacune des parties du mixte. Il est donc possible que deux corps soient simultanément dans un même lieu.

L'indécision que le Maître manifeste en répondant doit être interprétée, semble-t-il, en faveur d'une pluralité des formes : « Même s'il faut considérer que les éléments demeurent dans un corps mixte selon leurs formes substantielles, il n'en faudrait pas déduire qu'il puisse y avoir

(1) « Hoc esse possibile patet si sustinere volumus opinionem AVICENNAE qui, *Metaph.* suae tract. II, c. XI, ponit elementa in mixto remanere secundum formas substantiales quantum ad esse primum, transmutari autem quantum ad secundum, scilicet quantum ad qualitates activas et passivas : est enim mixtio miscibilium alteratorum unio *(II Sent., dist. XII, q. 1, a. 4)* ».

simultanément plusieurs corps (en un même lieu) ». La raison est très forte : « En ce cas aucun corps mixte ne serait vraiment un ». Il est vrai que saint Thomas ne s'attarde pas à cette solution, et il propose celle d'Averroës : « Plus probable néanmoins paraît l'avis du Commentateur... » Il rectifiera d'ailleurs cette dernière opinion pour en venir à celle qu'il adopte : les formes des éléments demeurent dans le mixte, non telles quelles, mais virtuellement ; seules subsistent leurs différentes qualités qui, réunies, produisent une qualité « moyenne »[1]. Cette fois encore il n'importe pas que l'Aquinate préfère en définitive l'opinion qui prône une seule forme substantielle dans le mixte. Il admet, pour les éléments du mixte, la possibilité de demeurer, nantis de leurs formes substantielles, à l'intérieur d'une substance, celle du mixte, laquelle doit être constituée également par une forme substantielle, sinon le mixte ne serait pas réellement un. Et donc, dans un corps unique, multiplicité de formes, celles des éléments, sous une forme substantielle générale, celle du mixte lui-même.

Sans hésitation, P. Descoqs soutient la thèse d'une position pluraliste au début de la carrière de l'Aquinate : « En dehors du *De natura materiae*[2], nous avons d'autres textes où saint Thomas a reconnu nettement la probabilité de l'opinion pluraliste. Dans le commentaire *In Boethium de Trinitate*, q. 4, a. 3, ad 6m, il déclare simplement plus probable l'opinion d'Averroës, et donc il regarde aussi celle d'Avicenne comme probable (lequel soutient la permanence des formes dans le mixte). Bien plus, dans le commentaire sur les *Sentences*, l. II, dist. XII, q. 1, a. 4, il va jusqu'à considérer positivement comme probable cette même position

(1) « Etsi ponantur elementa in corpore mixto remanere secundum suas formas substantiales, non tamen ponentur esse plura corpora in actu : alias nullum corpus mixtum esset vere unum ; sed est plura potentia et unum actu. Probabilior tamen videtur opinio Commentatoris *III Caelo et Mundo* qui hanc opinionem Avicennae improbans, ait elementorum formas in mixto non remanere, nec totaliter corrumpi, sed fieri ex eis unam mediam formam, in quantum suscipiunt magis et minus ; sed cum formae substantiali suscipere magis et minus sit absonum, videtur ejus dictum intelligendum hoc modo, quod formae elementorum suscipiunt magis et minus non secundum se, sed secundum quod manent virtute in qualitatibus elementaribus quasi propriis instrumentis, ut sic dicatur, formae secundum se non remanent, sed solum prout sunt virtute in suis qualitatibus, ex quibus fit una media qualitas » (*In lib. Boetii de Trinitate*, q. 4, a. 3, ad 6 m ; éd. Mandonnet, Paris, 1927, p. 91).

(2) Il n'est pas possible, en raison des avis contradictoires de nombreux historiens, d'invoquer le *De natura materiae* en faveur de l'une des thèses en présence. Mgr Grabmann le déclare « indubitablement authentique (*Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1920) ». Cependant il n'est pas signalé dans le catalogue officiel des ouvrages de saint Thomas, établi par Barthélemy de Capoue en vue de sa canonisation ; il est considéré comme apocryphe par P. Mandonnet (*Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2e édition, Fribourg, 1910, p. 150) et rejeté par M.-D. Roland-Gosselin, son authenticité s'avérant « d'une invraisemblance psychologique insurmontable (*op. cit.*, p. 130-133) ».

d'Avicenne[1] ». M.-D. Roland-Gosselin est moins catégorique ; il concède néanmoins que « les variations et les progrès de la pensée de saint Thomas concernant le mixte sont clairement indiqués par les textes (II Sent. dist. XII, q. 1, a. 4. — In Boeth. de Trin., q. 4, a. 3, ad 6m)[2] ». Il paraît donc légitime de conclure avec le même auteur : « Ces variations montrent bien que saint Thomas ne perçut pas du premier coup toutes les conséquences de la théorie de l'unité de la forme substantielle et qu'il dut faire effort pour se dégager entièrement du prestige exercé sur son esprit par l'autorité des philosophes arabes[3] ».

§ 2. — L'unité de la forme substantielle durant la première année d'enseignement de saint Thomas.

Si plusieurs passages du commentaire des *Sentences* favorisent indéniablement une interprétation pluraliste, il est non moins certain que très vite Thomas d'Aquin fit sienne la théorie de la forme substantielle. Dans l'article qui succède immédiatement au premier texte invoqué en faveur de la pluralité, il examine la question d'une présence de l'âme entière dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Et il répond affirmativement, fidèle au Maître des *Sentences* et à leur maître commun, saint Augustin. Mais il ne se limite pas à la constatation de bon sens que présente le passage commenté ; il fait appel au principe majeur de la philosophie aristotélicienne : « L'âme joue vis-à-vis du corps le rôle de forme ; c'est d'elle, comme de sa forme substantielle, que le corps tout entier et chacune de ses parties reçoit d'exister[4] ». A cette âme humaine, assurément forme supérieure, est dévolue la tâche d'informer un corps qui remplit le rôle de la matière. Or, selon des points de vue qui se complètent en s'opposant, matière et forme sont les principes explicatifs de la réalité entière des êtres substantiels. Elles ne constituent pas deux entités distinctes dont la rencontre susciterait l'apparition d'une substance ; mais, en correspondance adéquate, deux aspects d'un être unique, deux *quo* ou modes d'être, répète saint Thomas, l'un et l'autre enserrant totalement la réalité qu'ils expriment, le premier facteur déterminant, l'autre facteur déterminé : « La matière est matière du tout, dira le deuxième livre du commentaire[5], pas seulement de la forme ; et la forme est perfection du tout, pas seulement de la matière ». Identifier chez l'être humain l'âme raisonnable à la forme du composé

(1) P. Descoqs, *Essai critique sur l'hylemorphisme*, Paris, 1924, p. 97-98.
(2) *Op. cit.*, p. 111.
(3) *Ibid.*, p. 112.
(4) *I Sent., dist. VIII, q. 5, a. 3;* éd. Mandonnet, t. I, p. 233.
(5) *II Sent., dist. III, q. 1, a. 5;* éd. Mandonnet, t. II, p. 100.

suffit pour exclure un co-principe quelconque de détermination, car la forme rend compte intégralement de l'aspect « détermination » de ce qu'elle spécifie ; elle se trouve donc partout et elle est unique. L'argument présenté par un disciple d'Aristote était sans aucun doute considéré par lui comme irréfragable.

Peut-être néanmoins péchait-il par excès de concision. L'histoire de la création du premier homme, au début du IIe livre, fournit à saint Thomas l'occasion de le développer et d'affermir ses positions : « Platon, au dire de Grégoire de Nysse, considère que l'âme se trouve dans le corps comme le moteur dans un mobile ou le pilote dans un navire, et non comme la forme dans la matière... C'est pourquoi certains ont cherché des intermédiaires entre l'âme et le corps, comme un esprit corporel, une âme végétative, la lumière, par le moyen desquels l'âme raisonnable serait unie au corps ». Il s'agit bien de la pluralité des formes substantielles. Voici ce qu'en pense saint Thomas : « Tout cela est absurde en bonne philosophie et rejeté par le Philosophe dans sa Métaphysique, l. VIII, text. 11 et 16. Aussi disons-nous que l'essence de l'âme raisonnable s'unit immédiatement au corps comme la forme à la matière et la figure à la cire ainsi qu'il est dit dans le *De anima*, l. II, text. 7[1] ». Union sans intermédiaire dont la raison n'est autre que la correspondance de l'acte et de la puissance, présents l'un et l'autre jusqu'au tréfonds de toute réalité constituée par eux : « Cette convenance peut être envisagée de deux manières : ou selon les propriétés de la nature, et ainsi âme et corps sont très distants ; ou selon la proportion de la puissance à l'acte, et à ce point de vue corps et âme se répondent parfaitement. Telle est la convenance exigée pour que l'un soit immédiatement uni à l'autre comme à sa forme[2] ». L'intelligence puissamment synthétique de saint Thomas donne ici sa pleine mesure : le recours aux principes suprêmes de la philosophie aristotélicienne lui permet d'éclairer le problème d'une lumière sans ombre. Ame et corps, forme et matière, acte et puissance, la proportion est identique dans chaque cas, et elle exprime l'unité la plus profonde que puisse réaliser un être qui n'est pas Un absolument.

Mais l'argument auquel saint Thomas accorde la préférence, « en somme, le premier et aussi le dernier principe sur lequel repose la thèse[3] », est celui qui affirme l'impossibilité, pour un être déjà constitué, de recevoir une nouvelle détermination sinon accidentelle : « Quicquid advenit enti substantialiter constituto ei advenit accidentaliter ». Par deux fois, le *De ente et essentia*[4] pose le principe, sans toutefois en tirer des conclu-

(1) *II Sent., dist. I, q. 2, a. 4, ad 3 m ;* éd. Mandonnet, t. II, p. 53.
(2) *Ibid.*
(3) P. Descoqs, *op. cit.*, p. 94.
(4) Un ensemble de convergences permet de placer le *De ente et essentia* dans les derniers jours de 1254 ou le début de 1255, alors que le bachelier parvient, dans le commentaire des *Sentences*, au milieu du premier livre. Cfr. M.-D. Roland-Gosselin,

sions précises au sujet de la forme substantielle : « Par la forme qui est l'acte de la matière, la matière devient un être en acte et une substance. En conséquence ce qui surviendra encore ne lui donne plus d'exister d'une façon absolue, mais de recevoir telle ou telle qualité à la manière des accidents ; ainsi la blancheur donne d'être blanc. Et donc quand une telle forme est acquise, on ne parle pas de génération pure et simple, mais de génération relative[1] ». Quelques semaines plus tard, le commentaire des *Sentences* en déduisait explicitement l'impossibilité d'une pluralité de formes substantielles : « Toute forme substantielle donne une manière d'être complète dans le genre de la substance. Tout ce qui survient après que la chose soit devenue acte est accidentel, comme se trouvant dans un sujet qui est un être complet en lui-même. Il faudrait donc que les différentes formes naturelles soient des accidents ; on en reviendrait ainsi à une vieille erreur qui fait de la génération une simple altération. C'est pourquoi Avicenne veut que par la même forme, le feu soit feu en son essence, qu'il soit corps et qu'il soit substance[2] ». Et donc rejet de la thèse d'Avicebron dans la *Fontaine de vie :* il existerait d'abord une première forme, laquelle unie à la matière serait la forme corporelle commune, et ensuite les différentes formes distinctes les unes des autres[3].

Le même opuscule *De ente et essentia*, sans aborder de façon directe la question de l'unité de la forme substantielle, expose, au cours du chapitre II, le problème du genre, de l'espèce et de l'individu, et celui des déterminations successives qu'ils réalisent. Or les principes de solution établis par saint Thomas reprennent simplement « la doctrine d'Avicenne sur le tout générique, si précieuse pour résoudre les difficultés provenant d'une pluralité apparente des formes substantielles dans le même individu[4] » : « La détermination ou désignation qui se trouve dans l'espèce par rapport au genre, dit le chapitre II, ne se fait pas grâce à quelque chose qui existerait dans l'essence de l'espèce et ne serait aucunement dans l'essence du genre ; au contraire, tout ce qui se trouve dans l'espèce se trouve dans le genre à l'état non-déterminé[5] ». Dans cette perspective, qui est une

op. cit., p. XXVI. Pour l'établir l'auteur signale, dans le vocabulaire utilisé, plusieurs expressions nouvelles qui situent à cette époque la rédaction de l'ouvrage. On pourra supposer que le jeune professeur a voulu profiter des loisirs que lui laissaient les fêtes de Noël pour répondre à un désir de ses élèves et mettre au point quelques notions philosophiques d'usage courant dans ses leçons et de compréhension malaisée. Le prologue, le commencement du premier chapitre et la mention « ad fratres et socios » des catalogues seraient des indications en ce sens.

(1) *De ente et essentia, c. II ;* éd. ROLAND-GOSSELIN, p. 8. Cfr. v. VI, p. 43.

(2) *II Sent., dist. XII, q.* 1, *a.* 4 ; éd. MANDONNET, t. II, p. 314-315.

(3) *Ibid.*, p. 314.

(4) M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *op. cit.*, p. 110. Cfr *ibid.*, p. 17 : « Sa manière de comprendre, à la suite d'Avicenne, les relations du genre et de la différence, permet d'exclure l'hypothèse de formes substantielles multiples en un même individu ».

(5) *De ente et essentia, cap. II ;* éd. ROLAND-GOSSELIN, p. 11-12.

perspective logique, même si le genre joue le rôle d'élément déterminé, l'espèce et la différence celui d'éléments déterminants, chacun signifie l'ensemble de l'être défini : « Ainsi le genre exprime d'une manière indéterminée tout ce qui se trouve dans l'espèce ; car il ne signifie pas seulement la matière. De même la différence désigne le tout et pas seulement la forme. De même encore la définition signifie le tout, et de même l'espèce. De manières différentes pourtant...[1] ». Or, dans la perspective de l'être réel, une considération semblable peut être faite. La forme et la matière englobent, elles aussi, le tout, et ne se limitent pas au principe correspondant, et donc elles rendent impossible une série de formes qui répondraient aux diverses perfections essentielles d'une substance. Par deux fois au cours de la même année, saint Thomas rapprochera explicitement ces théories jumelles pour en déduire l'unité d'une forme dont le rôle est de perfectionner la substance entière : « Le genre se prend du côté de la matière et la différence du côté de la forme. Non pas que la matière soit le genre ou la forme la différence..., mais la matière est la matière du tout, pas seulement de la forme, et la forme est la perfection du tout, pas seulement de la matière[2] ». L'affirmation est nette : matière et forme sont totales et donc uniques ; l'unité de la substance n'est sauvegardée qu'à ce prix.

Un passage légèrement postérieur résume les multiples éléments du problème ; il rejoint, dans sa conclusion, celle que proposa la distinction XII[3] et l'illustre du même exemple tiré d'Avicenne : « Certains disent que la forme de l'espèce n'est reçue dans la matière que par l'intermédiaire de la forme du genre ; ainsi la forme qui donne au feu d'être feu diffère numériquement de celle qui lui donne d'être corps. Mais cela ne semble pas être vrai, car une forme survenant après que soit constitué un être substantiel est une forme accidentelle. Or toute forme octroie une manière d'être ; et comme il est impossible qu'une seule chose possède deux manières substantielles d'être, il faut, si la première forme survenant dans la matière la lui confère, que la seconde le fasse d'une manière accidentelle. C'est pourquoi la forme qui donne au feu d'être feu ne diffère pas de celle qui lui donne d'être corps, ainsi que le veut Avicenne (*Sufficientia*, lib. II, cap. III)[4] ».

(1) *Ibid.*, p. 16. Cfr. encore p. 18-19.

(2) *II Sent., dist. III, q. 1, a. 5 ;* éd. Mandonnet, p. 100. Il s'agit naturellement d'un simple rapprochement, dont l'intérêt est l'affirmation de l'unité de la forme, unité comparable à celle du genre qui englobe tout, malgré l'indistinction des éléments inclus. L'irréductibilité des deux ordres demeure néanmoins, ainsi que leurs modalités propres de détermination : « Et si Commentator dicat, *in Met.*, genus non esse materiam sed formam mediam inter materiam et ultimam formam, hoc non dicitur ad significandum ordinem formarum secundum rem sed secundum rationem, quia genus quamvis significat totum, ut Avicenna dicit, significat tamen ut indistinctum et ita de specie praedicari non potest *(II Sent., dist. XVIII, q. 1, a. 2)* ».

(3) Cfr. *supra* p. 148.

(4) *II Sent., dist. XVIII, q. 1, a. 2 ;* éd. Mandonnet, p. 451-452.

§ 3. — L'unité de la forme substantielle dans les œuvres subséquentes de saint Thomas.

Le faisceau d'arguments que Thomas d'Aquin rassemble, dès la première année de son professorat, en faveur de l'unité de la forme substantielle, est sans aucun doute impressionnant. L'âme humaine est la forme du corps, et donc elle est unique ; elle est principe de toute détermination substantielle, et doit être unique à ce titre également ; elle donne à la substance sa différence spécifique et au tout sa perfection : une fois de plus on en déduit son unité. Plus remarquable encore est la permanence de ces arguments dans l'œuvre entière de l'Aquinate ; ils iront se développant ; quelques termes vont disparaître, d'autres les remplaceront, mais aucune évolution ne peut être décelée dans la doctrine elle-même. Telle est, à l'encontre des affirmations de certains historiens et en dépit des difficultés suscitées par les passages mentionnés dans le premier paragraphe, la conclusion qui ressort d'un examen des textes. Le commentaire des *Sentences* propose, de l'être substantiel, un statut qui s'avéra définitif et dont l'intuition fondamentale ne laissa place désormais à aucune hésitation. Si des changements se font jour, ils relèvent d'un souci naturel de précision dans le vocabulaire, non d'un flottement de la pensée.

Il n'est pas requis, pour établir ce point d'histoire, de suivre la pensée de saint Thomas tout au long de sa carrière ; il suffira d'en marquer les étapes importantes. Quelques années après les commentaires du Lombard, vraisemblablement en 1259-1260[1], le Maître achève la rédaction du *Contra Gentes*. Les chapitres 49 à 58 du livre II reprennent, avec un luxe de considérations ignoré du commentaire, le problème des substances spirituelles ; mais seul le chapitre 58 aborde celui de l'unité de la forme substantielle. Le premier argument invoqué ne diffère pas, sous d'autres mots, de l'argument « logique » du *De ente et essentia* et du commentaire des *Sentences*. La détermination octroyée au genre par la différence spécifique, disaient ceux-ci, ne vient pas de l'extérieur mais de l'intérieur du genre qui la possédait sans l'expliciter. Et donc le genre, comme d'ailleurs la différence spécifique et l'espèce, signifie non seulement l'élément qu'il exprime de façon directe mais, en son entier, l'être désigné par lui. L'unité de la substance en découle, et il est inutile d'imaginer une forme qui donne au feu d'être feu et une autre qui lui donne d'être corps. Une simple affirmation paraissait suffire jadis ; le *Contra Gentes* entend justifier cette attribution du genre à l'ensemble de la substance : sans elle, l'homme, c'est-à-dire la substance elle-même spécifiée par la

(1) P. MANDONNET, *Bibliographie thomiste*, p. XVI.

différence, ne serait animal qu'accidentellement et le prédicat ne pourrait le qualifier à titre de détermination essentielle. Or il n'en est rien : l'homme comme tel est animal et l'animal comme tel est un être vivant. L'attribution se fait d'une manière absolue, chacun des éléments, selon des modalités différentes. signifiant le tout[1]. De l'homme entier on dit qu'il est homme, animal et vivant ; et il est tel en raison, chaque fois, d'un même et unique principe substantiel[2].

Une dernière fois et en termes identiques, il sera fait appel à ce raisonnement dans l'harmonieuse synthèse du problème que présente la question 76 de la *Somme théologique* (1267-1268). Une précision est cependant ajoutée : pourquoi peut-on dire de l'homme comme tel qu'il est animal? Parce que, répond le texte, animal fait partie de la définition de l'homme tandis que l'inverse n'est pas vrai ; l'homme comme tel est donc animal, mais de soi un animal n'est pas homme[3]. La démonstration, depuis les jalons posés dans le *De ente et essentia* a été bien menée, et elle s'achève dans une lumière parfaite. Mais une simple comparaison des textes montre à l'évidence que saint Thomas en saisissait toute la portée dès le commentaire de Pierre Lombard.

Plus ferme aussi, quoique demeuré immuable en son affirmation essentielle, est un autre argument du *Contra Gentes*, proposé dans le même chapitre 58. Il prouve, comme le *De ente et essentia* et le commentaire des *Sentences*, l'impossibilité pour une substance déjà constituée de recevoir une nouvelle détermination substantielle ; mais il souligne que l'argument repose, en définitive, sur une base métaphysique irréfutable, l'identité, dans tout ce qui existe, de l'être et de l'unité : « Du même principe, un être reçoit d'être et d'être un ; l'unité en effet suit à l'être. Comme toute chose reçoit l'être de la forme, elle en recevra aussi l'unité. Si donc on suppose dans l'homme plusieurs âmes comme plusieurs formes, l'homme ne sera pas un être unique mais multiple[4] ».

(1) Ce qui est vrai du genre, notera-t-il plus tard, l'est davantage encore de la différence spécifique et de l'espèce : « Corpus est genus corporis viventis ; et animatum, sive vivens, est differentia. Nam genus sumitur a materia et differentia a forma ; et sic quodammodo una et eadem forma... constituit eam in actu superioris gradus (*Qu. un. de Anima*, art. 9 ; éd. MANDONNET t. III, p. 138-1) ».

(2) « Si igitur anima intellectiva, sensitiva et nutritiva sunt diversae virtutes aut formae in nobis, ea quae secundum has formas nobis conveniunt, de invicem praedicabuntur per accidens... Erit igitur haec praedicatio per accidens : Homo est animal ; vel : Animal est vivum. Est autem per se ; nam homo secundum quod est homo, animal est ; et animal secundum quod est animal, vivum est. Est igitur aliquis ab eodem principio homo, animal et vivum (*Contra Gentes*, l. II, c. 58 ; éd. léonine, p. 409-1) ».

(3) « Animal per se de homine praedicatur, non per accidens ; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed e converso (*Sum. theol., Pars Ia, q. 76;* éd. léon., p. 221-1) ».

(4) « Ab eodem aliquid habet esse et unitatem : unum enim consequitur ad ens Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animae sicut diversae formae, homo non erit ens unum sed plura (*Contra Gentes*, loc. cit.) ».

Il est malaisé d'être plus rigoureux ; et sans changement, mais nanti d'une assurance plus forte, l'exposé une nouvelle fois se déroule tel qu'il est apparu dans les premières œuvres de saint Thomas : « Tout ce qui survient à un être après qu'il a été complètement formé lui survient d'une manière accidentelle, etc. ».

Reste un point à éclaircir : comment faut-il concevoir l'unité de cette forme indubitablement une, d'où découle le privilège d'être à la fois homme, animal et vivant? Le *Contra Gentes* va donner brièvement, en réponse à une difficulté, l'essentiel de la solution qu'un passage du *Quodlibet XI* développera davantage. L'explication recourt au principe suprême de la philosophie aristotélicienne : « La relation, dit-elle, de ce qui est sensible à ce qui est intellectuel et de ce qui est végétal à ce qui est sensible[1] n'est autre que la relation de la puissance à l'acte[2] ». Relation de la puissance à l'acte : déjà elle était invoquée par l'argument qui excluait, dans le commentaire des *Sentences*, la possibilité d'une nouvelle détermination substantielle dans un être déjà constitué[3], et elle s'avérait également seule capable de résoudre le problème de l'union de l'âme et du corps[4]. Dans le cas présent, il suffit, pour qui sait l'entendre, d'y recourir encore, car la relation de puissance à acte ou de l'imparfait au parfait réalise l'union la plus forte qui soit concevable entre les aspects divers d'un être : « De deux ou de plusieurs éléments, il n'est pas possible de constituer une unité s'il n'existe pas un principe d'union, c'est-à-dire si l'un d'eux n'est pas vis-à-vis de l'autre comme l'acte vis-à-vis de la puissance ; ainsi l'unité de la forme et de la matière[5] ».

Une obscurité demeure pourtant si l'on se borne à mentionner le principe : comment l'application se fait-elle en l'occurrence? Le *Quodlibet XI*, contemporain, selon toute vraisemblance, de cette partie du *Contra Gentes*[6], va l'expliquer en disant que les formes imparfaites demeurent, sous la forme qui les actue, d'une manière « virtuelle » : « Les formes (substantielles) diffèrent entre elles selon ce qui est parfait et imparfait. Car il existe une forme qui donne simplement d'être corps ; une autre plus parfaite qui donne à la fois d'être et de vivre, quelle qu'en soit la façon ; une autre qui, en sus de tout cela, donne également

(1) C'est-à-dire les relations entre elles des différentes formes que certains voudraient séparer.

(2) *Contra Gentes*, loc. cit.

(3) Cfr. *supra*, p. 148.

(4) Cfr. *supra*, p. 147.

(5) *Contra Gentes*, loc. cit. ; éd. leonine, p. 410-1.

(6) Comme celle des autres *Quodlibets*, la date du *Ql. XI* a suscité de longues controverses. Celle de 1259 est aujourd'hui acceptée par un grand nombre d'historiens. Cfr. J. Destrez, *Mélanges thomistes*, 1923, p. 49-108; P. Mandonnet, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1926, p. 477-506 ; 1927, p. 5-38.

de sentir. D'où il appert que toujours la dernière est plus parfaite que les premières et que son comportement à l'endroit des premières est celui d'une forme parfaite envers celles qui ne le sont pas ; et donc tout ce qui se trouve en ces dernières est entièrement, mais d'une manière virtuelle, dans la dernière[1] ». Permanence virtuelle des formes inférieures dans la forme supérieure, laquelle joue le rôle de forme substantielle unique : couronnant de longues recherches parmi les mots d'une langue philosophique non encore fixée, l'intuition initiale a trouvé dans cette formule son expression parfaite et définitive.

A dater du *Quodlibet XI*, même si on n'envisage que les termes employés, une quelconque évolution n'est plus perceptible dans la thèse soutenue par l'Aquinate. C'est le cas de la Question disputée *De anima;* quoique très abondante, elle n'apporte que des nuances aux affirmations antérieures[2] ; et il en va de même pour les différentes œuvres de saint Thomas[3].

Non moins fidèles à ce qu'elles furent dès l'année 1254, apparaissent, d'une part la réfutation de la thèse platonicienne réduisant l'union de l'âme et du corps à celle du moteur et du mobile — ce qui n'inclut pas une réelle unité —, et d'autre part la mention, reprise au Lombard, d'une interdépendance des différentes parties du corps dans les multiples sensations qu'il éprouve — ce qui exige un principe vital unique[4]. Un seul élément nouveau : en fin du chapitre déjà cité du *Contra Gentes* apparaît un texte que Thomas d'Aquin semble ne pas avoir connu précédemment et dont l'autorité est invoquée afin de régler le litige par voie traditionnelle : « Nous ne croyons pas, dit l'auteur du *De ecclesiasticis dogmatibus*[5],

(1) *Quold. XI, a. 5;* éd. MANDONNET, Paris, 1926, p. 412. En somme, le texte développe l'argument déjà connu par le *Contra Gentes:* « Unius perfectibilis est una perfectio. Sed corpus humanum est unum perfectibile. Ergo anima, quae est ejus perfectio, est una (*ibid.*, p. 411) ». L'application à la « forma corporeitatis » exprimera simplement un cas particulier ; pas plus que les autres formes imparfaites, elle ne se distingue de la forme substantielle des différents êtres, et elle n'est pas davantage unique pour tous les corps : « Forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cum non sit alia a formis quibus corpora distinguuntur *(Sum. theol., Ia Pars, q. 66, a. 3, ad 3 m)* ».

(2) *Quaest. disp. De anima,* art. 9 (1265-1266) ; éd. MANDONNET, p. 137-138 ; a. 11, p. 150. Apparaît en ce dernier article une sentence lapidaire qu'on reverra souvent : « Forma perfectior dat materiae quicquid dabat forma inferior, et adhuc amplius ».

(3) Commentaire du *De anima* d'ARISTOTE, l. II, lect. 1 (1266) ; éd. PIROTTA, Turin, 1925, p. 82 ; *Summa theologica,* Pars Ia, q. 76, a. 3, 4, 6, 7, 8 (1266-1267) ; *De spiritualibus creaturis,* qu. un., art. 1 ad 9 m (1269) ; éd. MANDONNET, p. 32 à 51 ; *Quodlibetum I,* q. 4, a. 6 (1269) ; éd. MANDONNET, Paris, 1926, p. 11 ; *Qdl. XII,* q. 7, a. 9 (1270) ; éd. MANDONNET, p. 432.

(4) Ainsi *Contra Gentes,* II, c. 58 ; *Quaest. Disp. De An.,* art. 11 ; *Summa theol.,* Pars Ia, q. 76, a. 3.

(5) Opuscule attribué très vraisemblablement à GENNADIUS DE MARSEILLE (mort en 494). Cf. G. MORIN, *Revue bénédictine,* 1907, p. 445 et B. ALTANER, *Patrologie,* Freiburg im Breisgau, 1938, p. 306. Le texte se trouve dans *Patrologie latine,* t. 58, col. 979-1000, ainsi que t. 42, col. 1213-1222, à la suite des œuvres de saint AUGUSTIN. Le texte cité par saint THOMAS est le c. 15.

qu'il y ait deux âmes dans un seul homme, comme l'écrivent Jacques[1] et d'autres parmi les Syriens, une qui serait animale, qui animerait le corps et serait mêlée au sang, et une autre spirituelle dont userait la raison. Mais nous disons qu'il existe dans l'homme une seule et unique âme qui, par sa présence, vivifie le corps et use par elle-même de sa propre raison[2] ». Désormais, d'une façon régulière et souvent en tête de ses démonstrations au sujet de l'unité de la forme substantielle, ce texte sera mentionné par saint Thomas. Ainsi dans le *De potentia*[3], dans la Question disputée *De anima*[4], dans la *Somme théologique*[5], dans le *De spiritualibus creaturis*[6].

§ 4. — Examen des textes favorables à la pluralité des formes substantielles

Devant ces conclusions, il est légitime de reposer le problème des textes invoqués en faveur de la pluralité des formes substantielles. Par trois fois dans son commentaire des *Sentences* et jamais plus dans la suite, l'Aquinate adopte une attitude dont les historiens de la philosophie médiévale déduisent ordinairement, sinon une adhésion formelle au principe de la pluralité, du moins une certaine indécision qui trahit la survivance d'anciennes doctrines et une conscience encore vague de l'unité de la forme substantielle. Faut-il conclure que Thomas d'Aquin, au début de son enseignement, fut favorable à la pluralité, ou sa position témoigne-t-elle simplement d'une hésitation, bien compréhensible au cours d'une première année d'enseignement, dans la manière d'exprimer une pensée qui, dès ce moment, lui est apparue en ses lignes définitives.

Une première constatation peut être faite aisément : les textes incriminés sont entourés, et de près, par d'autres qui soutiennent la thèse de l'unité. Le premier et le plus formel[7] conclut, semble-t-il, à une pluralité de formes en raison de l'impossibilité pour l'âme humaine d'informer immédiatement la matière première. Or, dans le même article, la troisième objection énonce en d'autres termes le principe qui demeurera toujours l'argument essentiel utilisé par saint Thomas en faveur de l'unité : « Omnis compositio quae advenit rei post suum esse completum est sibi

(1) Il s'agit de Jacques de Tella, surnommé Baradaï, chef d'une église syrienne monophysite, évêque d'Édesse de 543 à 578, et le plus célèbre parmi les écrivains monophysites. Cfr. ALTANER, *op. cit.*, p. 220.

(2) *Contra Gentes*, loc. cit., p. 410-2.

(3) *De potentia* (1259-1260), q. III, a. 9 ; éd. MANDONNET, p. 80-2.

(4) *Quaest. Disp. De An.*, art. 11 (1259-1260) ; éd. MANDONNET, p. 149-2.

(5) *Summa theol.*, Pars Ia, q. 76, a. 3 ; éd. léonine, p. 220-2.

(6) *De spir. Creat.*, qu. Un., art. 3 ; éd. MANDONNET, p. 41-1.

(7) *I Sent.*, dist. VIII, q. 5, 1. 2. Cfr *supra*, p. 140.

accidentalis ». D'où l'opposant déduit que l'homme, composé d'un corps et d'une âme (laquelle est dotée d'une existence indépendante), est un tout accidentel. La réponse ne met pas en doute le principe, mais elle nie la conséquence. L'« esse » de l'âme, a dit la réponse précédente, « esse » qui subsiste en effet par soi-même, devient celui du composé humain, tandis que les autres « formes matérielles », parce qu'elles sont imparfaites, ne possèdent pas un « esse » de ce genre ; elles existent uniquement comme principes d'être, c'est-à-dire comme principes explicatifs de telle ou telle modalité d'être dans la substance. Il en résulte, poursuit la réponse à l'objection mentionnée, que tout ce qui survient à l'âme, forme substantielle, après la constitution de l'être complet, ne suscite pas un nouvel « esse ». L'homme n'est donc pas un être accidentel[1]. N'est-ce pas en résumé la théorie de la forme substantielle unique ? Un seul « esse », celui de la forme supérieure, est également celui du tout ; les autres « formes matérielles » ne sont que des principes d'être.

L'article qui suit a été invoqué déjà[2] parce qu'il fait appel à la théorie de la matière et de la forme pour démontrer que le corps entier reçoit l'existence de sa forme substantielle, l'âme ; et donc, peut-on conclure, cette forme substantielle est unique. Avant six mois, dans le commentaire des *Sentences* comme dans le *De ente et essentia*[3], les textes favorables à l'unité se seront multipliés. Parmi eux, celui qui est également cité comme « pluraliste »[4] est précédé d'une affirmation absolument nette de l'unité de la forme substantielle[5], et il est suivi, dans la même « distinction » et la même « question », de l'énoncé d'un principe majeur pour l'établissement de l'unité : la forme est perfection du tout, pas seulement de la matière[6].

Comment dès lors expliquer les assertions qui ont été relevées et dont il est malaisé de nier le caractère pluraliste ? Une condition préalable est de se placer dans la perspective des articles mis en cause. Le premier entend montrer de quelle manière l'âme humaine est simple ; elle l'est en ce sens qu'elle ignore toute composition de forme et de matière, cette matière fût-elle différente de celle des substances corporelles. L'hypothèse d'une matière identique est éliminée d'abord sans difficulté ; une forme connaissante ne peut être matérielle à la façon d'un corps, la condition

(1) « Hoc ipsum esse quod est animae per se fit esse conjuncti : esse enim conjuncti non est nisi esse ipsius formae. Sed verum est quod aliae formae materiales, propter earum imperfectionem, non subsistunt per illud esse, sed sunt tantum principia essendi... quia compositio quae advenit animae post esse completum, secundum modum intelligendi, non facit aliud esse, quia sine dubio illud esse esset accidentale, et ideo non sequitur quod homo sit ens per accidens (*loc. cit.*, ad 2m et ad 3m) ».

(2) *I Sent.*, dist. VIII, q. 5, a. 3.

(3) Cfr. *supra*, p. 147.

(4) *II Sent.*, dist. III, q. 1, a. 1.

(5) *II Sent.*, dist. I, q. 2, a. 4, ad 3m.

(6) *II Sent.*, dist. III, q. 1, a. 5.

de sa connaissance étant qu'elle soit elle-même dégagée de tout ce qui est corporel — donc aussi d'une matière corporelle. Par ailleurs, une « matière autre », qui ne constituerait pas un obstacle pour l'activité d'un être intelligent, est une entité inexistante. Si donc l'âme humaine ne peut être rangée parmi les natures corporelles, elle ne le sera pas davantage parmi les êtres matériels. Telle est la seconde conclusion ; saint Thomas va la prouver rapidement.

La matière est dotée d'une potentialité absolument une et simple : « Materia prout consideratur nuda ab omni forma non habet aliquam diversitatem ». La perfection qui répond à sa capacité d'actuation est absolument une, elle aussi ; acte et puissance se répondent, en effet, adéquatement, et l'actuation d'une potentialité unique par deux perfections de nature différente constitue une impossibilité métaphysique : « Uni perfectibili debetur una perfectio ». Cette perfection unique sera, dans le cas présent, la forme substantielle des natures corporelles et elle est nommée, par saint Thomas, « forma corporeitatis » ; elle seule informe la matière première. Et puisqu'elle est forme unique, elle sera forme totale, actuant toute la matière existante : « Oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam ». Si, dans une substance, la matière première entre en composition, cette substance est de nature corporelle et possède une forme de corporéité. Il n'y a donc de matière première que dans les natures corporelles : « Forma corporeitatis est in tota materia et materia non erit nisi in corporibus ». Or l'âme humaine n'est pas corporelle ; elle n'est donc pas matérielle, ni composée de matière et de forme. Elle est, au moins à ce point de vue, parfaitement simple.

Mais une difficulté surgit que saint Thomas résout sans débrider. Si l'âme humaine est une substance immatérielle, comment informe-t-elle la matière? La réponse est aisée : ce rôle, elle le joue, non pas en tant qu'elle possède une nature spirituelle, la « quidditas substantiae » qui lui est propre et qui la spécifie, mais en raison de la « corporeitas » que cette quiddité inclut et dont le rôle est précisément d'expliquer la présence de la quantité d'où naîtront les dimensions : « Ex quidditate substantiae materia non habet divisionem, sed ex corporeitate quam consequuntur dimensiones quantitatis in actu ». Dès que cette première fonction est assurée, les autres « formes », âme végétative et âme animale se trouvent en mesure de remplir, sous la forme substantielle unique (« in ipsa »), le rôle qui leur incombe : « Postea per divisionem materiae.... acquiruntur in ipsa diversae formae ». L'âme humaine informe donc la matière de façon immédiate, et celle-ci la reçoit à titre de forme première sans que puisse être ébranlée la conclusion déjà établie : « Si enim diceres quod quidditas substantiae esset prima forma recepta in materia, adhuc redibit in idem ». Il reste établi, en tout état de cause, que l'âme humaine n'est pas matérielle, à moins de donner à la matière un sens tout différent : « Et ideo non videtur quod anima habeat materiam, nisi materia

aequivoce sumatur ». L'âme, encore une fois, est libre de toute composition de matière et de forme ; à ce titre elle est entièrement simple.

Sans être explicite, l'affirmation de l'unité est clairement supposée, et elle s'avère seule capable d'expliquer l'ensemble du passage. Le « ressort » de la démonstration est, en effet, la nécessité, pour la première forme substantielle, d'informer toute la matière. Ce point acquis on en déduit l'inexistence d'une matière distincte de la matière corporelle et donc l'impossibilité pour l'âme d'en être composée. L'unique forme qui existe parmi les êtres matériels est celle de tous les corps. Si l'âme humaine semble faire exception, en vérité elle rentre dans la norme générale — non qu'elle soit une simple forme de corporéité, mais parce que, en raison de la corporéité incluse dans la quiddité de sa substance, elle est susceptible de remplir ce rôle également.

S'il fallait souscrire à la thèse pluraliste et distinguer la forme de corporéité et la forme substantielle ou « quidditas substantiae », il ne serait pas exact que l'argument « reviendrait au même », car il serait inconcevable que cette forme substantielle puisse être la première forme reçue dans la matière. Il est manifeste, au contraire, dès la premièr mention faite par saint Thomas, que la corporéiité n'est pas envisagée comme une forme indépendante, mais comme un principe inclus dans la forme substantielle où elle rend compte d'une de ses fonctions importantes. Symptomatique à cet égard est la disparition du mot « forme » au moment précis où doit être expliqué le rôle de la corporéité : « Ex quidditate substantiae materia non habet divisionem sed ex corporeitate ».

On peut d'ailleurs considérer les « formes diverses » que le texte signale ensuite comme dotées de la même nature et chargées de fonctions analogues. Elles ne sont pas indépendantes ou substantielles puisqu'elles sont assumées dans l'unique forme substantielle, et elles y remplissent un rôle qui varie de l'une à l'autre : « Postea per divisionem materiae, secundum quod disponitur diversis sitibus, acquiruntur in ipsa diversae formae ». Et la réponse à la seconde objection dit expressément qu'elles sont simples principes d'être, incapables, en raison de leur imperfection, de subsister grâce à un « esse » proprement dit : « Verum est quod aliae formae materiales, propter earum imperfectionem, non subsistunt per illud esse, sed sunt tantum principia essendi ». Pourquoi la *forma corporeitatis* ne serait-elle pas de nature semblable ? L'information de la matière par l'âme humaine ne s'oppose donc nullement à sa parfaite immatérialité parce que ce rôle, rempli par la *corporeitas*, n'absorbe pas toute son activité.

Il est vrai que le terme prête à équivoque. Saint Thomas, à partir du commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce ne l'emploiera plus guère, et ce sera pour répondre à une objection qui en fait usage[1]. Mais un

(1) A. Forest, *La structure métaphysique du concret*, p. 191, n. 2. Ainsi la réponse à la troisième objection, *Summa theol.*, Pars Ia, q. 66, a. 2.

reproche identique peut être adressé à d'autres expressions de même nature. Dans une langue philosophique aussi ferme que celle de la scolastique, on peut s'étonner d'entendre parler d'âme végétative ou d'âme sensitive dans l'être humain, alors qu'il existe chez lui une seule âme raisonnable qui inclut les deux autres. Ces inexactitudes témoignent de la pauvreté radicale du langage humain devant les réalités qu'il doit exprimer ; l'effort du philosophe doit être de les éliminer le plus possible sans espérer jamais les éviter entièrement.

De lignes incomparablement plus nettes et d'explication plus aisée est le second texte mis en cause[1]. Il est postérieur au premier de quelques mois, et une simple lecture montre à quel point le vocabulaire est précisé et la pensée devenue plus claire. Comme l'âme humaine, l'ange est exempt de toute composition de matière et de forme. Deux preuves sont proposées, réitérant la démonstration du premier livre des *Sentences :* une nature connaissante doit être immatérielle ; une nature incorporelle doit être immatérielle. Le deuxième argument soulève le problème de la forme substantielle et se déroule comme l'exposé de naguère touchant la simplicité de l'âme. La forme qui investit la matière doit l'informer entièrement parce que la matière est simple, ne comportant aucune diversité intrinsèque : « Cum in materia prima non sit ulla diversitas, oportet quod omnis forma ante quam non potest in ea esse ulla diversitas nec intelligi investiat eam totam ». Or avant la *corporeitas*, on ne peut concevoir aucune diversité parce qu'on ne conçoit aucune partie distincte avant le principe de toute divisibilité ; ce principe est la quantité qui n'existe pas sans la corporéité : « Ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas quia diversitas praesupponit partes quae non possunt esse nisi praeintelligatur divisibilitas quae consequitur quantitatem, quae sine corporeitate non est ». La même conclusion s'impose : « Oportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis ; et ideo si aliquid est incorporeum, oportet esse immateriale ».

L'évolution qui s'annonçait dans le livre précédent réalise un nouveau progrès. Il s'avère impossible d'octroyer à la corporéité la dignité de forme substantielle ; sans aucun doute, il n'est pas requis qu'elle soit une forme distincte pour s'acquitter de ses fonctions, lesquelles sont assumées par n'importe quelle forme susceptible d'informer la matière : « Oportet quod *omnis* forma... investiat eam totam ». La réponse à la troisième objection confirme ce caractère et ce rôle subordonnés en montrant que la forme substantielle assure l'information de la matière sans être absorbée par cette tâche : « Materia prima recipit formam non prout est forma simpliciter, sed prout est hoc unde per materiam individuatur ». Littéralement : « La matière première reçoit la forme, non en tant qu'elle est telle forme essentiellement, mais en tant qu'elle est ce par quoi *(hoc*

(1) *II Sent.*, dist. III, q. 1, a. 1.

unde) l'individuation se fait grâce à la matière ». Ce « quelque chose » ne peut désigner qu'un principe d'être, et non une entité substantielle et indépendante. La forme supérieure *(forma simpliciter)* demeure unique malgré la diversité de ses rôles, parmi lesquels se trouve *hoc unde per materiam individuatur.*

La conclusion est manifeste : quand, à 25 ans, Thomas d'Aquin monte dans la chaire de théologie à Saint-Jacques de Paris, il a saisi, en son amplitude totale et dans tous ses prolongements, la théorie de l'unité de la forme substantielle. Aucune hésitation réelle ne peut être décelée chez lui ; sur ce point comme sur chacun des points essentiels de sa synthèse, il gardera des positions identiques jusqu'à la fin de sa carrière. Rarement dans l'histoire de la pensée humaine, un génie a reçu, dès ses premières démarches et avec cette plénitude, l'intuition des lignes maîtresses de son système, et rarement il a, comme l'Aquinate, atteint d'emblée la maturité intellectuelle. Mais intuition des lignes maîtresses ne signifie pas immutabilité dans chaque détail de l'expression. Comme tout professeur qui parle pour se faire entendre, le jeune bachelier use du vocabulaire en vogue dans les écoles. La *forma corporeitatis* bénéficie de la grande autorité du Commentateur d'Aristote, Averroës ; et le « lecteur » de Pierre Lombard y fait appel, soucieux comme il le sera toujours de respecter et d'assimiler autant que possible le labeur de ses devanciers.

Mais il verra très vite que ce terme est ambigu. Pour lui-même — ses écrits en font foi —, il n'inclut pas une pluralité de formes substantielles. Pour nombre de ses auditeurs, il évoque la théorie platonicienne des âmes multiples, à laquelle Avicebron vient de donner un regain de faveur. C'est pourqui il sied de l'abandonner : « Saint Thomas a exclu de son vocabulaire un terme qui était équivoque et qui suggérait une doctrine de la multiplicité des formes, mais il est bien probable que cette doctrine, il ne l'avait jamais professée[1] ».

(1) A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, p. 193. On comprend difficilement pourquoi l'auteur écrit à la même page : « Nous pensons, en définitive, que nous sommes bien là en présence d'une « évolution » de la pensée thomiste ». Peut-être la « probabilité » dont il parle n'est-elle qu'une hypothèse dont le contraire n'est pas exclu. Cfr. p. 192 : « Saint Thomas, dans le livre I des *Sentences*, ne présente l'idée d'une *forma corporeitatis* que comme une hypothèse. Il n'exclut pas l'idée d'une unité véritable de la forme substantielle... Il ne se prononce pas parce que, sans doute, il n'a pas fait encore un examen attentif de la question ». Tout indique au contraire, chez l'Aquinate, une prise de position très ferme quant à la doctrine elle-même de l'unité de la forme substantielle.

§ 5. — Le problème du mixte

Le problème de l'unité de la forme substantielle dans le mixte n'a pas été résolu par saint Thomas aussi rapidement que celui de l'unité de la forme substantielle dans l'être humain et les substances vivantes. Dès le commentaire des *Sentences*, en 1254-1255, il est manifeste qu'un seul principe déterminateur explique à ses yeux la spécification totale d'une substance. Dans le problème plus particulier du mixte, il faut attendre la *Question disputée De potentia* pour obtenir une réponse ferme et dont les lignes seront définitives ; or le *De potentia* fut écrit au cours des années 1259-1263 et ce passage date approximativement de 1261[1]. On en peut déduire que les deux problèmes sont distincts et que les principes de solution varient de l'un à l'autre.

Une première mention a été relevée dans le commentaire des *Sentences*[2]. Pour expliquer la nature de l'univers avant l'œuvre des six jours, saint Thomas utilise une notion du mixte qui lui vient d'Avicenne. L'univers (« le ciel et la terre » du premier verset de la Genèse) était constitué, au début de l'œuvre créatrice, par de multiples formes substantielles déterminant la matière première et composant avec elle les parties essentielles du monde, ciel, terre, océan, etc. Mais à ces substances n'étaient encore octroyées aucune des qualités qui les distinguent aujourd'hui et dont six jours d'activité créatrice réaliseront les successives apparitions. Suit le texte litigieux déjà cité : « C'est possible si nous voulons adopter l'opinion d'Avicenne pour qui (Métaphysique, tr. II, c. XI) les éléments dans le mixte demeurent selon leur forme substantielle quant à leur être premier, mais changent quant à l'être second, c'est-à-dire dans leurs qualités actives et passives. Car le mixte est une union d'éléments mélangeables et qui sont altérés[3] ». L'explication reprend immédiatement : « Il serait ainsi possible que la matière (primitive) soit sous une forme substantielle sans être en la possession parfaite de ses qualités actives et passives ». Ce passage peut-il être considéré comme l'affirmation d'une pluralité de formes dans une substance unique, celles des éléments se trouvant placées sous celle du mixte ?

Pour répondre à cette question, il faut saisir dans sa vraie lumière l'intention de l'Aquinate comparant au mixte l'univers en son état initial. Deux réalités semblables, deux « touts », le mixte et l'univers, sont rapprochés l'une de l'autre parce qu'elles englobent des entités (les « partes mundi » et les « elementa in mixto ») constituées par des formes qui possèdent une caractéristique commune, celle d'être privées de leurs

(1) Cfr. *Revue thomiste*, 1918, p. 266-287 et 341-371.
(2) Cfr. *supra*, p. 145.
(3) *II Sent.*, dist. XII, q. 1, a. 4.

qualités normales[1]. Mais ni dans un cas ni dans l'autre, il ne parle d'une superposition de formes substantielles, les premières informant les parties du monde et les éléments du mixte, les autres, plus générales, spécifiant les ensembles, l'univers lui-même et le corps mixte en son entier. Il est évident au contraire, et le point est de souveraine importance, que ni l'univers ni le mixte au sens d'Avicenne ne sont envisagés par saint Thomas comme constituant une substance parfaite sous laquelle demeureraient les formes substantielles subordonnées. Le bon sens, quand il s'agit de l'univers, et le sens général de l'article suffisent à le prouver, comme d'ailleurs la notion du mixte proposée en finale : il n'est autre qu'une union de divers éléments[2].

En vérité, saint Thomas fait appel simplement à une notion avicénienne, sans porter sur celle-ci un quelconque jugement de valeur ; l'exemple doit aider l'auditeur à saisir comment, au sein d'un univers déjà créé, les interventions divines de la première semaine sont néanmoins requises. Elles le sont parce que les substances constitutives des « parties du monde » sont encore privées de leurs qualités, comme le sont également, au dire d'Avicenne, les éléments du mixte : « Hoc esse possibile patet si sustinere volumus opinionem Avicennae... » L'exemple est porteur d'une indéniable clarté. Mais sous peine de fausser l'intention du bachelier, on ne peut attribuer à l'univers ni au mixte selon Avicenne, une forme substantielle générale qui unirait les formes substantielles des parties du monde ou celles des éléments. Il n'est pas question dans ce passage d'une pluralité des formes ; ni l'exemple invoqué, ni la réalité qu'il doit faire comprendre n'autorisent cette interprétation. D'ailleurs la notion habituelle du mixte reparait très vite, dès que l'aide demandée au philosophe arabe a été obtenue : le mixte est une substance constituée par une forme unique et complétée en son essence par des qualités actives et passives[3].

Le second texte concernant le mixte et invoqué en faveur de la pluralité, loin de nier l'unité de la forme substantielle, fournit les données d'une théorie que saint Thomas fera sienne bientôt sans plus d'hésitations[4]. Les quatre éléments demeurent dans le mixte selon leurs formes substantielles, objectait un opposant fidèle en apparence à la notion d'Avicenne ; et le mixte qui les contient est lui-même une substance parfaite. Donc dualité de corps en un lieu unique et pluralité de formes

(1) « Prima materia fuit creata sub pluribus formis substantialibus, et omnes formae substantiales partium essentialium mundi in principio creationis productae sunt... Et hoc esse possibile patet, etc. *(loc. cit.)* ».

(2) « Est enim mixtio miscibilium alteratorum unio ».

(3) « (Materia) non habebat formam unam sed plures; non quidem formas corporum mixtorum, quia hae consequuntur virtutes activas et passivas principiorum mundi ex quibus essentialiter integratur. *In Boeth. De Trinit.* q. 4, a. 3, ad 6. Cfr. *supra*, p. 145.

(4) (*Ibid.*, ad 3m) ».

dans une seule substance. Saint Thomas en répondant change absolument, par une distinction fondamentale, le concept de mixte qui lui est opposé : les formes substantielles des éléments demeurent, en effet, dans l'unique substance du mixte ; mais elles y sont simplement en puissance, et plus en acte. L'unité est ainsi sauvegardée ; la réalité des éléments aussi, sous une modalité qui, en philosophie aristotélicienne, tranche parfaitement le débat. Les termes adéquats pour résoudre la difficulté vont être donnés en précisant l'opinion d'Averroës ; les formes essentielles des éléments demeurent, non par elles-mêmes mais virtuellement, dans les qualités qui leur sont propres et d'où résulte une qualité moyenne : « Ut sic dicatur, formae secundum se non remanent, sed solum prout sunt virtute in suis qualitatibus ex quibus fit una media qualitas[1] ».

La *Question disputée De potentia* ignore les hésitations du Commentaire de Boèce et n'use plus de ses termes conciliants pour exposer les opinions d'Avicenne et d'Averroes (« Et si ponantur elementa... », « Probabilior tamen videtur opinio Commentatoris... », « Videtur ejus dictum intelligendum hoc modo... »). Manifestement la pensée de l'Aquinate a trouvé sa formulation parfaite ; Avicenne seul est mentionné, et son avis prestement réfuté : « L'opinion d'Avicenne ne semble pas probable, selon laquelle les formes des éléments demeureraient en acte dans le mixte ; elles ne demeurent que virtuellement, comme dit le Philosophe... ». D'autre part, l'argument du commentaire sur Boèce, qui exigeait une réelle unité dans le mixte, est mieux étayé : « Il faudrait que les formes des divers éléments soient conservées dans les diverses parties de la matière, ce qui n'est possible que si elles sont distinctes également par leur position ; en ce cas le mélange ne serait pas véritable mais se bornerait aux apparences sensibles[2] ».

Quelques années plus tard, une autre *Question disputée*, le *De anima*, situe avec fermeté les trois avis en présence et donne les raisons d'une double élimination : « Les formes élémentaires ne demeurent pas dans le mixte, bien qu'Avicenne l'ait affirmé ; car elles ne pourraient subsister en des parties diverses : ce ne serait pas un mélange parfait, un vrai mélange, mais un mélange superficiel, selon les apparences sensibles.

(1) *Ibid.* Vers la fin de la même année 1258, saint Thomas, au cours d'une dispute quodlibétique, ne mentionne plus l'opinion d'Avicenne, même pour lui préférer celle d'Averroës. Pour la première et dernière fois de sa carrière, il distingue une double forme du mixte, celle du corps mixte, et puis la qualité moyenne qui nait des différents éléments mêlés (*Qdl. X*, q. 1, a. 3, ad 2m ; éd. Mandonnet, Paris, 1926, p. 377-378). Le second sens donné à l'expression lui parut sans doute inutile, et il ne le reprit jamais dans la suite.

(2) « Et ideo nec opinio Avicennae videtur esse probabilis, quod formae elementorum actu maneant in mixto ; sed solum virtute, ut Philosophus dicit ; quia oporteret quod diversorum elementorum formae in diversis partibus materiae conservarentur ; quod non esset nisi essent etiam situ distinctae ; et sic non esset vera commixtio, sed solum secundum sensum (*De pot.*, q. 5, a. 7 ; éd. Mandonnet, Paris 1925, p. 196-1) ».

Dire d'autre part que les formes des éléments sont susceptibles de plus et de moins, comme le dit Averroës, est ridicule, car ce sont des formes substantielles qui ne sont pas susceptibles de degrés ; et il n'existe pas un moyen terme entre la substance et l'accident, comme il l'a imaginé. Cependant il ne faut pas dire que ces formes sont totalement détruites ; elles demeurent virtuellement, comme Aristote le dit, en tant que les accidents propres des éléments demeurent d'une certaine manière, et en eux demeurent virtuellement les éléments eux-mêmes[1] ». Cette fois, en son expression définitive, le problème est résolu. La *Question quodlibétique* I (1269) présentera la solution d'une manière moins concise, mais qui en respecte tous les éléments[2], et la question 76 de la *Somme théologique* (1270) fera de même[3].

Solution plus lente et laborieuse que celle de l'unité de la forme substantielle. Les deux questions sont connexes, cependant, et la mise au point si rapide de la première semblait devoir engager l'autre. Il n'en fut rien, parce que le mixte soulevait d'abord le problème d'ordre physique et non philosophique de sa composition. La matière du monde est-elle constituée uniquement des quatre éléments fondamentaux hérités des Ioniens, en sorte que tous les corps seraient dus à une simple composition de ces éléments ? Dès lors inutile d'imaginer dans les corps mixtes une autre réalité substantielle que ce fondement premier de tous les corps, et il sera vrai, même pour un partisan de l'unité, qu'il se trouve dans le mixte plusieurs formes substantielles. Le problème n'est pas aisé. Pourquoi dire d'une pierre qu'elle est une substance, et de la même pierre brisée qu'elle en constitue deux ? Et si elle est broyée, faut-il affirmer qu'il en va surgir une multitude ? Les hésitations de saint Thomas portent sur ce problème, et ne lui permettent pas, au début de sa carrière, de rejeter sans autre forme de procès la définition d'Avicenne : le mixte est une « unio miscibilium alteratorum ». Très vite il considérera celui-ci comme un tout bien déterminé, doté en conséquence d'une forme substantielle propre et n'autorisant sous elle que les formes devenues virtuelles des éléments premiers. L'application d'une thèse philosophique établie dès

(1) « Formae elementares non actu sunt in mixto secundum essentiam, licet hoc Avicenna posuerit : non enim possent esse in una parte materiae ; si autem essent in diversis partibus, non esset mixtio secundum totum, quod est vera mixtio, sed esset mixtio minima, quae est mixtio ad sensum. Dicere etiam quod formae elementorum recipiant magis et minus, ut Averroes dicit, ridiculum est ; cum sint formae substantiales, quae magis et minus recipere non possunt. Nec aliquid est medium inter substantiam et accidens, ut ipse fingit. Nec dicendum est quod totaliter corrumpantur ; sed quod maneant virtute, ut Aristoteles dicit ; et hoc est in quantum manent accidentia propria elementorum secundum aliquem modum, in quibus manet virtus elementorum. (*De an.*, qu. un., art. 9, ad 10m, 1265-1266 ; éd. Mandonnet, Paris, 1925, p. 141-1) ».

(2) *Qdl. I*, a. 6, ad 3m ; éd. Mandonnet, Paris, 1925, p. 12.

(3) *Sum. theol.*, q. 76, a. 4, ad 4m.

longtemps se fit sans plus de difficultés quand la nature physique du mixte eût trouvé à ses yeux un statut satisfaisant[1]. Mais invoquer ces tergiversations, qui n'ont pas pris fin aujourd'hui, pour affirmer l'existence chez saint Thomas de conceptions pluralistes est contraire à un examen critique de ses positions.

P. DENIS, O. P.

(1) Il est possible que saint THOMAS, moins intéressé que son maître ALBERT LE GRAND par les sciences de la nature, ait éprouvé une certaine indifférence à l'endroit de cette question qui ne posait aucun problème « formel » : « On ignore généralement la part importante que le Docteur angélique fait à l'incertitude et au relativisme dans l'étude des réalités physiques. C'est à propos de la définition aristotélicienne de l'âme : est actus corporis organici physici, qu'il ose écrire : Posita est animae descriptio figuraliter, quasi extrinsece et superficialiter et incomplete (*In III de Anima*, lect. 2) (CH.-V. HÉRIS, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1920, p. 346) ».

REGARDS DE DANTE SUR PLATON ET SES MYTHES

Si l'on ébauchait une statistique des auteurs cités par Dante, on verrait vite qu'il se réfère plus souvent aux philosophes anciens qu'aux poètes ; non seulement dans ses écrits purement doctrinaux, mais dans sa poésie. Et parmi tous les philosophes, on sait bien qu'Aristote à lui seul est nommé, copié, commenté plus souvent que tous les autres penseurs réunis, y compris les docteurs de l'Église, avec la foule des poètes par-dessus le marché, et Virgile lui-même, « père » de Dante.

Nous avons l'habitude d'invoquer comme deux gémeaux tutélaires Platon et Aristote, également grands, un peu à la façon dont on associe saint Pierre et saint Paul, ou Minerve et Apollon. Platon, selon l'excellent *Index* de Mario Casella, tient presque douze fois moins de place dans l'œuvre de Dante qu'Aristote[1]. Ferons-nous reproche à un Alighieri de penser autrement que nous? Il arrive que les statistiques soient trompeuses ; du moins il arrive qu'en nous fiant au critère de quantité nous perdions de vue le critère de qualité.

La qualité d'Aristote, Dante ne l'oubliera jamais : par sagesse et par science, Aristote a conquis l'autorité, comme le savent les lecteurs d'Étienne Gilson[2]. Aristote, le Philosophe par antonomase[3], est aux yeux du poète chrétien le « maître de notre vie », « maître et duc de la raison humaine »[4], « maître de ceux qui savent »[5] ; et Dante le trouve hors de son Enfer, dans le noble château des Limbes, assis en haut lieu parmi la « philosophique famille » : « tous le regardent, tous lui font honneur », et au premier rang parmi ses sujets, « Socrate et Platon » ses aînés[6].

Dante a lu beaucoup plus de choses à coup sûr d'Aristote que de Platon : au fil de ses œuvres, il cite d'Aristote deux bonnes douzaines de

(1) Pages 876-878, et 149, du *Texte critique* de la *S. D. I.*: quatre colonnes pleines contre un tiers de colonne.
(2) *Dante et la Philosophie*, p. 155-6.
(3) *Monarchia* I iii 1, v 2, etc.
(4) *Convivio* IV xxiii 8, IV vi 8.
(5) *Inf.* IV 131.
(6) *Ibid.* 129-135.

traités. De Platon il ne nomme que le *Timée*, qu'il a lu sans doute dans la traduction latine de Chalcidius[1] ; et plus d'une fois il juge utile de réfuter Platon, ou au moins de le retoucher et compléter en recourant aux doctrines d'Aristote : notamment pour tout ce qui touche les sciences de la nature, et par exemple l'exercice de la « vertu visive »[2], la génération substantielle des animaux et des hommes[3], le système céleste[4]. Par exemple encore, Aristote ayant prouvé que la terre, au centre du monde, est stable et fixe *in sempiterno*, Dante sait que Platon se trompait en imaginant que « la terre tourne sur elle-même, d'un mouvement toutefois plus lent que les autres sphères à cause de sa grosse matière et de l'éloignement où elle est du premier ciel » qui est le plus rapide de tous[5].

Et cependant, il arrive que Dante semble accorder à Platon plus d'audience et comme plus de chaude affection qu'à Aristote. Ainsi il ne reconnaît pas à celui-ci la gloire d'avoir été le premier, en morale, à fonder la vertu sur le « juste milieu », encore qu'il ait pu, après Platon, porter cette doctrine à la perfection[6]. Et quand nous passerons à la métaphysique, en une rencontre au moins nous trouverons selon Dante la pensée de Platon plus large et plus forte que celle d'Aristote.

Ce préjugé sympathique envers Platon se manifeste à première vue par une ou deux allusions faites à sa personne même. — A sa personne, c'est trop dire encore : Dante sait quelques petites choses du milieu où vécut Platon ; il sait qu'après les Stoïciens et les Épicuriens une école nouvelle, plus « subtile » en ses vues prit naissance avec Socrate et eut pour maître Platon ; cette école, dite Académie, assignait pour fin à l'homme d'« opérer par vertu », et ses disciples s'appelaient les « Académiques » ; Speusippe est le seul qui soit nommé[7] : et voilà toutes les données historiques recueillies par Dante. — Mais faute d'histoire, la

(1) Il est sûr que cette antique version du *Timée* était fort répandue au moyen âge. On la trouve même curieusement accolée à la *Chanson de Roland* dans le manuscrit d'Oxford.

(2) *Conv.* III ix 10.

(3) *Conv.* II xiii 5.

(4) *Conv.* II iii 6, IV xxi 3.

(5) *Conv.* III v 6-7.

(6) *Conv.* IV vi 13 et 15. — Chose singulière, en un temps plus ancien, Dante faisant allusion semble-t-il à la perfection du juste milieu faisait prononcer à l'Amour, apparu en songe — un Amour déjà en partie platonicien — la sentence suivante, assez énigmatique, sans aucun commentaire : « *Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentie partes...* ». Or cette formule dérive non de Platon mais d'Aristote ; Dante devait le savoir puisqu'il en a trouvé les éléments dans le français de Brunet Latin, qui traduit l'*Éthique* d'Aristote (*Trésor* I-I xvi ; voir la *Vita Nova*, XII 4, éd. Nagel 1953 et la citation du *Trésor* dans l'Appendice p. 247). Dante a-t-il oublié les leçons de son maître ? ou l'image rayonnante du cercle, si puissamment symbolique chez Platon comme on le verra plus loin, a-t-elle obsédé le poète au point que la théorie du juste milieu, pour lui, en reste illuminée ?

(7) *Conv.* IV vi 9-14.

légende de Platon s'est emparée de son imagination ; ses yeux le voient, dirait-on, aussi beau de figure et d'âme qu'il nous apparaît dans l'*École d'Athènes ;* immortelle image rendue plus vivante encore par les comparaisons ou antithèses qu'elle va inspirer çà et là à Dante auteur du *Convivio*, cet autre « Banquet » philosophique[1]. S'il est vrai, dit-il, que les très excellents philosophes nous font voir en leurs actes de quel amour ils poursuivent la sagesse, pour laquelle ils négligent toute autre chose terrestre, « Platon, dans son mépris pour les biens temporels, abandonna la royale dignité, lui qui fut fils de roi. » Sans doute une poétique tradition faisait descendre Platon du légendaire Codrus roi d'Athènes ; mais il n'eut pas à refuser le trône, car depuis six siècles il n'y avait plus de rois en Attique lorsqu'il vécut. Cependant un tel éloge n'est-il pas un heureux symbole à faire entendre que la royauté de l'esprit passe en splendeur toute gloire guerrière ou politique ?[2].

Il y a plus d'enthousiasme encore dans un autre détail quasi anecdotique dont semble se souvenir Dante. C'est à propos des quatre âges de la vie, de leurs propriétés diverses, et de la durée naturelle d'un homme sur terre. Voici l'allusion : « Platon, de qui l'on peut dire qu'il fut excellemment naturé, et par sa perfection spirituelle et par la physionomie que prit de lui Socrate dès qu'il le vit, Platon vécut quatre-vingt-un ans, comme en témoigne Cicéron dans le *De Senectute* »[3].

Ici, un mot d'explication. La physionomie, ou pour mieux dire la physiognomonie, fut d'abord l'art de connaître la nature de tout homme d'après les traits de son visage. Une légende rapportée par Apulée[4] veut que Socrate ait ainsi deviné Platon : Socrate, une nuit, vit en songe, niché sur l'autel d'Éros dans les jardins d'Académus, un cygne qui s'envola et vint se poser dans son sein ; puis l'oiseau s'élança vers les cieux, chantant d'une voix qui ravissait les cœurs. Le lendemain, Socrate racontait ce rêve à quelques disciples, lorsque l'un d'eux, Ariston, vint lui présenter son jeune fils. Le sage fixa un instant son regard sur l'enfant Platon et s'écria : « Le voilà, mes amis, le cygne de l'Amour, que j'ai vu à l'Académie ». Et en effet, conclut le narrateur, non seulement par ses vertus Platon l'emporta sur les héros, mais, en vérité, il égala les puissances divines ». C'est de ce dernier point sans doute que se souvient Dante ; car la citation du *Convivio* que j'ai interrompue se poursuit ainsi :

« ... Et je crois que si le Christ n'avait pas été crucifié, s'il avait vécu

(1) Il n'est pas interdit de voir dans le choix même de cette étiquette un lointain hommage à Platon. Mais chez Dante elle ne se justifie que par une métaphore un peu poussée ; quant au contenu du livre, il diffère trop du *Banquet* de Platon pour qu'il y ait lieu de tenter un parallèle.

(2) *Conv.* III xiv 8.

(3) *Conv.* IV xxiv 6.

(4) Apulée, *De Dogmate Platonis* I, selon Vincent de Beauvais qui nous a transmis l'historiette, *Spec. Hist.*, III 60.

l'espace que sa vie, selon nature, pouvait remplir, c'est à l'âge de quatre-vingt-un ans qu'il aurait transmué son corps mortel en éternel ». N'oublions pas que quatre-vingt-un est le produit de neuf par lui-même, et que neuf est pour Dante un symbole évident, un nombre sacré ; il dit mieux à l'occasion : un miracle né de la Trinité[1]. L'étrange honneur fait à Platon d'une comparaison, d'une invention comme celle-ci, est confirmé par d'autres allusions plus vagues, mais flatteuses pour l'humanité entière, lorsque Dante veut nous dire par exemple que « l'esprit est la fine et très précieuse pointe de l'âme, ce qui en nous est divinité » ; de sorte que les hommes vertueux et vraiment nobles « sont comme des dieux » ; car, écrit-il encore, si toutes les vertus dont rayonnent les astres « s'accordaient à produire une âme alors que ces astres se trouvent dans leur meilleure disposition, tant de divinité descendrait en ce nouvel être, qu'il serait comme un autre dieu incarné »[2].

N'ayons pas trop peur de cette soudaine infiltration d'astrologie ; il faut savoir l'entendre. Dante se représente le monde de façon très orthodoxe comme entièrement pénétré de la puissance et de la bonté divine. De même que la lumière du soleil traverse les espaces célestes, resplèndit sur les étoiles fixes et sur les planètes comme en de purs miroirs, et vient enfin frapper notre terre, dont l'opaque épaisseur l'arrête, de même la vertu divine rayonne sur les Intelligences séparées de matière qui, dans les cieux, la contemplent, et trouvent dans cette contemplation leur béatitude ; parmi leur éclatante infinité, un certain nombre de chœurs harmonieux font mouvoir les sphères qu'ils gouvernent par l'esprit ; réfléchie par tous ces miroirs, la clarté spirituelle et les vertus de Dieu descendent de sphère en sphère, en s'atténuant par l'éloignement croissant, jusqu'à l'esprit humain, ou à l'instinct des animaux, voire à l'obscure essence des corps matériels.

L'harmonie du monde n'est parfaite que si chacune de ses parties reçoit des dons différents destinés à s'accorder avec les dons des autres parties. La providence distribue donc ces dons variés selon ses desseins impénétrables, et tout homme en naissant reçoit son lot. Elle les répartit par l'intermédiaire des Intelligences angéliques, ou si l'on veut, des influences célestes qui rayonnent des astres, tournoyants sans trêve. Dans l'exercice de ces dons grands ou petits, spirituels ou corporels, chaque créature peut trouver ici-bas le bonheur, et mériter la béatitude éternelle : le libre arbitre accordé à chacune lui donne le moyen de résister aux influences fâcheuses et de tirer tout le bien possible des influences bénéfiques semées par les cieux.

Cette théorie générale des influences se fonde sur plusieurs lieux communs de la philosophie antique. Mais toutes les écoles n'y ont pas vu aussi

(1) *Vita Nova* XXIX 3.
(2) *Conv.* IV xxi 10.

clair, surtout en ce qui concerne le mécanisme des mouvements célestes et les « substances séparées de matière » qui mettent les cieux en mouvement ; à savoir (je cite Dante) « ces Intelligences que le vulgaire appelle : Anges » ; Aristote, dit-il, n'en reconnaît qu'un petit nombre : autant qu'il y a dans les cieux de « circulations » ; c'est-à-dire un peu plus d'une douzaine si je compte bien[1] ; une cinquantaine selon Ptolémée. Mais, continue Dante, « d'autres, tel Platon, homme très excellent, conçurent les Intelligences comme égales en nombre non seulement aux mouvements célestes, mais davantage, aux espèces des choses, c'est-à-dire à toutes manières de choses : ainsi il y a une espèce qui est faite de tous les hommes ; et une autre, de tout l'or ; et une autre de toutes les largesses ; et ainsi de chacune. Et ils voulurent que, tout comme les Intelligences des cieux sont génératrices des cieux, chacune du sien, de même celles-ci fussent les génératrices et les exemplaires des autres choses, chacune en son espèce. Et Platon les appelle Idées, ce qui revient à dire : formes et natures universelles »[2].

Ainsi nous voyons combien l'imagination de Platon, sur une doctrine d'importance capitale, apparaît plus hardie que le réalisme d'Aristote, et approche devantage d'une vérité d'ailleurs inconnaissable, dit Dante, « car lesdites créatures — les Idées — sont beaucoup plus nombreuses que les hommes ne peuvent l'entendre par leurs effets »[3] : la puissance, la bonté et l'amour infinis de Dieu devaient nécessairement les multiplier à l'infini. On reconnaît ici une variante du vieil argument ontologique.

Ces idées sont toutes des reflets de l'idée divine elle-même[4] : soit l'amoureuse pensée de Dieu portant par avance au fond de soi la « très belle image du monde »[5] qu'il veut créer, soit la contemplation par Dieu

(1) Un calcul rigoureux ne comprendrait que les circulations simples des sept sphères planétaires, plus les mouvements épicycloïdes qui en surchargent six ; puis la révolution directe du ciel étoilé, et son lent mouvement rétrograde (précession des équinoxes, « un degré tous les cent ans », *Conv.* II v 16) ; enfin le mouvement du Cristallin.

(2) *Conv.* II iv 45.

(3) *Conv.* II iv 8.

(4) En somme les Idées célestes sont les pensées de Dieu, puisqu'il embrasse dans son sein tout ce qui existe. Non seulement le nombre, mais l'action éternelle de ces Idées, prouve à nos yeux humains la présence d'un Dieu que nous ne pouvons connaître directement : c'est ce que Dante exprime en disant que notre esprit « entend » Dieu par quelques uns de ses « effets » seulement. Dieu seul peut s'« entendre » parfaitement ; et à l'imitation de Dieu les Idées ou Intelligences célestes : comme par exemple celles du troisième ciel à qui Dante dédie la première chanson de son « Banquet », *Voi che intendendo il terzo ciel movete* (*Conv.* II, v. 1). On sait que ces intelligences du troisième ciel sont celles de Vénus, c'est-à-dire de l'Amour universel, ou de la divine Philosophie. Dans la deuxième chanson, l'Idée de Dieu se pensant soi-même en même temps qu'il pense l'univers est présentée sous la figure du soleil, *il sol che tutto il mondo gira* (*Conv.* III, v. 19).

(5) *Conv.* III ii 17.

de ce monde qu'il a créé et qu'il aime ; sa pensée qu'il reconnaît. On pourrait l'appeler la Philosophie de Dieu ; et la philosophie humaine imite dans la mesure de ses moyens la divine Philosophie.

Or c'est ici que se pose, de la façon la plus critique pour un chrétien, la question dangereuse que nous effleurions tout à l'heure. Dante l'aborde sans ambages. Les « idées » platoniciennes, dit-il, modèles premiers des choses et des qualités, qu'à vrai dire elles créent en ce bas monde, agissant comme causes efficientes, « ces idées ou ces anges sont ce que les gentils ont appelé « dieux » et « déesses » : mais ils ne les entendaient pas aussi philosophiquement que Platon : ils en adoraient les images et leur faisaient de très grands temples ; ainsi, à Junon, qu'ils dirent déesse de puissance ; ainsi à Pallas ou Minerve, qu'ils dirent déesse de sapience ; ainsi à Vulcain qu'ils dirent dieu du feu, et à Cérès qu'ils dirent déesse du blé »[1]. Nous pouvons déduire de là que celui qui sait méditer et n'est pas dupe de simulacres trop sensibles et vains pourrait découvrir même dans la fausse religion des païens un élément certain de vérité. C'est ce que fera Dante quand il appellera sur son grand poème la protection d'Apollon et de Minerve nommément désignés[2], ou quand il lui plaira de donner, tantôt à Dieu le père, tantôt même au Christ, le nom de « souverain Jupiter »[3].

Ainsi Platon, tel du moins que l'interprète le vulgaire, propose à notre pensée des images parfois difficiles à saisir exactement. C'est ce que Béatrice explique à Dante au chant IV du *Paradis* : au ciel de la Lune, le moins haut des cieux planétaires. Je paraphrase : dans le *Timée*, Platon semble dire que les âmes, après la mort du corps, remontent aux astres : chacune dans l'étoile où elle habitait, d'où elle est descendue pour entrer dans une forme de chair. Cette sentence ne devrait pas sans doute être prise à la lettre, et il n'y a pas lieu d'en rire sans examen. Et ici je cite littéralement : « Si Platon entend attribuer aux sphères célestes les influences louables ou fâcheuses reçues par toute âme, peut-être bien que son arc visait juste. Mais ce principe mal entendu égara le monde entier ou presque, si bien qu'il se laissa aller à nommer des astres du nom de Jupiter, de Mercure ou de Mars »[4]. Dante exprime le même regret dans le ciel de Vénus, où les anciens, dit-il, commirent l'erreur de loger la divinité du fol amour, alors que les anges de ce troisième ciel font rayonner sur terre la Philosophie, c'est-à-dire l'amour de la sagesse ; et c'est en ce sens que le poète peut dire sans scandale : « En cette Vénus-là

(1) *Conv.* II iv 6.
(2) *Par.* I 13, 22, 32, II 8.
(3) Purg. VI 118, cf. *Inf.* XXXI 92.
(4) *Par.* IV (22-24, 49-57), 58-63.

je trouve le principe de mon art »[1]. C'est, je crois, la Vénus Uranie de Platon[2].

Un temps viendra même où Dante, familiarisé par un long usage avec ces figures d'aspect mythologique, ou astrologique, mais pour lui parfaitement et purement allégoriques, dédaignera les précautions que lui conseillait d'abord une prudence bien entendue, et ne prendra même plus la peine de retoucher Platon pour nous épargner des erreurs qu'un lecteur éclairé ne doit plus commettre. Dans une églogue latine à la manière de Virgile, vers la fin de sa vie, il fera dire de façon toute naturelle à l'un de ses bergers : « Je ne m'étonne point que les âmes se sentent portées vers les astres, d'où elles descendirent pour entrer, toutes neuves, dans nos corps »[3].

Le poète a depuis longtemps reconnu, et veut nous faire reconnaître, par l'évidence de mythes bien choisis, une des lois les plus constantes de l'esprit humain. Il énonçait déjà cette loi parmi les commentaires que lui suggèrent à la fois, dans le ciel de la Lune, la doctrine du *Timée* et le spectacle étrange offert par ce premier ciel. Car dans la matière limpide et perlée de l'astre, où il vient de pénétrer comme le rayon de lumière pénètre l'eau calme d'un lac, il a vu des figures s'approcher pour lui parler : des âmes élues, qui devraient être non pas dans le corps d'une planète, mais dans l'empyrée, en face de Dieu. Mais il y a bien des façons de gagner le ciel : la souffrance acceptée et offerte à Dieu, l'amour des grandes choses et d'une sainte gloire, la charité, la science, le combat héroïque, la justice, la contemplation... Aussi, commente Béatrice, les diverses espèces d'âmes sont-elles montrées au pèlerin en des lieux divers, tous symboliques : plus tard il les reverra groupées dans la Rose céleste, au ciel de l'éternelle paix. « C'est ainsi, lui dit sa dame, qu'il faut parler à votre esprit, car seuls les sens lui font appréhender ce qu'il rend ensuite digne d'intelligence. Et c'est pourquoi l'Écriture, condescendante à vos facultés, attribue à Dieu pieds et mains, alors qu'elle entend bien autre chose »[4].

(1) *Par.* VIII 10. Voir A. Pézard, *Il canto VIII del Paradiso* (Nuova « Lectura Dantis » a cura di S. A. Chimenz, Bologna, Cappelli, 1953), p. 5 et p. 28-9.

(2) Dante ne fait pas mention de cette Vénus Uranie. L'Uranie dont il parle, *Purg.* XXIX 41, est la muse traditionnelle, encore qu'il semble la charger de quelques pouvoirs nouveaux. Mais peut-être met-il en scène, sans la nommer, Vénus Uranie, et sans doute l'oppose-t-il assez clairement, dans le songe du *Purgatoire* XIX, à une Vénus Publique. On notera les allusions au « bégaiement » de celle-ci, dont « la parole se délie » peu à peu sous l'effet d'un «.amour » ignoble, et se change en un « chant de Sirène » délicieux, « égarant » ceux qui l'entendent. Aux arts dangereux de cette Vénus-là met fin d'un seul coup le langage « saint » et « honnête.» de son adversaire, en qui certains ont voulu reconnaître Marie, d'autres Lucie, ou Béatrice, ou la Charité (l'amour pur). Je ne demande pas qu'on accroche à cette figure anonyme une étiquette dont elle se passe. Disons simplement qu'elle ressemble à Vénus Uranie.

(3) *Eglogue* (IV) II, 16-17.

(4) *Par.* IV 40-45.

Et d'où vient cette leçon que Dante répète ? Il cite ses autorités dans l'*Épître à Cangrande*[1] : « Il y a une foule de choses que nous voyons en esprit, sans que nos voix leur trouvent de signes. C'est ce que Platon suggère assez clairement dans ses livres quand il a recours aux métaphores ; car il a vu, à la lumière de son intellect, maintes vérités qu'il n'a pu exprimer au propre ».

Parmi ces métaphores (Dante écrit « métaphorismes »), il faut ranger les fameux mythes platoniciens, qui sont des métaphores prolongées, comme eût dit Michele Barbi[2] ; des images arborescentes. L'Alighieri semble s'être souvenu dans sa *Comédie* et ailleurs de certaines métaphores simples proposées jadis par Platon : nous négligerons celles-ci ; non qu'elles manquent en soi d'intérêt ; mais elles sont à première vue si naturelles, si maniables, qu'après l'Académie, passant de main en main au cours des âges, elles ont dû, bien avant Dante, devenir en quelque sorte des lieux communs, et ne prouvent qu'une affinité diffuse, depuis longtemps reconnue, entre le platonisme et le christianisme. Et d'ailleurs, sous la forme dont les revêt Dante, elles impliquent aussi des réminiscences scripturaires. Ainsi l'image d'un Dieu artisan, ou forgeron, ou architecte[3]... Ce sont chez le poète des traits de pensée rapides et dispersés, des emblèmes toujours prêts.

Il y aurait plus d'intérêt au contraire à examiner une hypothèse plus vaste et plus fondamentale. Le mythe le plus vulgarisé de Platon est sans doute le mythe de la caverne, où les vivants, prisonniers, tournent le dos au jour, et voient sur le fond de la roche déchirée des ombres fuyantes et difformes qu'ils prennent pour la seule réalité ; et ils appellent cela le monde. Le modèle véritable de ces fantômes est hors du monde, dans la vraie lumière, celle de l'éternité. Sans avoir lu, certes, les pages de Platon, Dante a pu entendre répéter cette légende et s'en inspirer pour la peinture de son enfer, caverne où s'agite une foule d'ombres... — Mais ce ne sont que des morts, dira-t-on, et non pas les vivants de Platon ? — Sachons mieux voir les choses. L'enfer de Dante, avec ses folles passions, ses longues souffrances, et quelques beaux exemples d'humanité, c'est l'image du monde où vivait ce grand vivant ; on l'a dit parfaitement : « Il n'y a pas un seul mort dans toute la *Divine Comédie* »[4] ; la seule différence est que les damnés s'enfoncent à jamais dans la vie terrestre et

(1) *Epître* XIII 84.

(2) *Dante, vita, opere e fortuna*, p. 96.

(3) Comparer Cicéron, *De nat. deor.*, qui se réfère au *Timée* 34 a-b, et d'autre part Dante, *Inf.* III 5-6, XV 12, mais surtout *Conv.* III xvi 5-16 où entre en jeu le livre des *Proverbes* VIII 27-30, à la suite de *Conv.* III xiv 7-8 : ceci pour le Dieu-architecte. Pour le forgeron, v. *Conv.* I xiii 4, III vi 6, IV iv 12 ; *Mon.* III vi 5 ; *Par.* II 125-8, XXIV 100-2.

(4) Etienne Gilson, *Dante et la Philosophie*, p. 72.

que seuls les élus s'élèvent à l'éternelle vie[1]. Cependant on n'ose guère insister non plus sur la part de platonisme perceptible en ces images encore si traditionnelles de l'enfer chrétien.

Mais maintenant si d'un bond nous pouvons passer à l'autre bout de la *Comédie*, il semble que nous trouvions dans la figure de Dieu que trace le poète un chef-d'œuvre qui échappe à tout courant de tradition, médiévale ou antique. Or il se pourrait bien — certaines rencontres d'expression nous engagent à le croire — que le meilleur de cette conception vienne de Platon ; le meilleur à nos yeux, non certes aux yeux de certain sage austère, de grande autorité devant Dante. Il s'agit de Cicéron ; et le curieux en cette rencontre est d'observer que sans la réprobation et les sarcasmes du Romain contre l'Athénien, la moitié des traits que rassemble le Florentin lui aurait sans doute fait défaut. Cicéron, donc, raille sans ménagements ce qu'il appelle les « idées futiles et imaginaires » de Platon, plus semblables aux « rêves d'un homme délirant » qu'aux raisons d'un philosophe. Platon, dit-il, nous montre un « Dieu rond, tout en feu, tournant sur soi, qui est le monde lui-même, doué d'une âme. Pourquoi rond ? parce que la figure ronde, suivant Platon, est la plus noble de toutes. Et ce Dieu rond, à quoi s'occupe-t-il ? à se mouvoir avec une si grande vitesse que l'imagination elle-même ne saurait aller jusque-là ! »[2].

Or Dante aussi fait du cercle la plus noble de toutes les figures et l'image de la perfection[3]. Et à plusieurs reprises il peint Dieu sous cette

(1) Sur d'autres caractères symboliques de la « caverne » chez Platon et ses successeurs, jusqu'à Dante peut-être, voir dans *Medioevo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi* (Florence, Sansoni 1955) t. 2 : *Nymphes platoniciennes au paradis terrestre*, §§ 1 et 2 ; et ma *Lectura Dantis* du Chant I du *Purgatoire* (ad v. 48), à paraître dans les *Annales du Centre Universitaire Méditerranéen*, 1955.

(2) *De natura deorum* I viii-x. Cicéron parle ici à la façon des épicuriens, qui se moquent de ce qu'ils ne comprennent pas. Leur principe, honnête en soi, est qu'un philosophe doit s'interdire « toute espèce de fiction », sans égard pour les faiblesses de notre esprit ; c'est la thèse de Colotès citée par Macrobe dans le *Commentaire du Songe de Scipion* I ii : Macrobe au contraire défendra avec sagesse et humanité un certain usage des fables. — Sans doute, dirons-nous, quand Cicéron blâme le foisonnement des images dans un parler philosophique, on peut lui donner raison, en songeant aux dangers de ce procédé : même si celui qui en use est un philosophe de génie, tous ses lecteurs n'ont pas du génie pour l'entendre, et d'autres après lui pourront venir dont les créations mythiques ne seront que mensonges, ou qui plus incapables encore exploiteront follement les folies des poètes. Cicéron semble rester dans son rôle quand il blâme l'allégorie chez l'orateur, qui pourtant ne prétend pas s'adresser à la seule raison abstraite. Mais il paraît indiscret quand, se mêlant de poésie, il blâme l'allégorie chez les vrais poètes, chez Virgile qui a donné ses lettres de noblesse à l'allégorie dans ses *Églogues* et dans son *Énéide* — telle sera du moins la conviction des glossateurs latins et de tout le moyen âge —. Dante n'hésite pas : il donne tort à Cicéron ; c'est Virgile qu'il suit, Virgile non seulement poète mais à vrai dire maître d'universelle éloquence, *che spand*[*e*] *di parlar sì largo fiume* (*Inf.* I 80), et interprète de la plus haute philosophie : le « sage » parfait ; (voir *Dante sous la pluie de feu*, p. 247).

(3) *Conv.* IV xvi 7 ; *V. N.* XII 4.

forme : le Saint-Esprit d'abord, comme une couronne de flamme tournoyante autour de Marie en gloire[1] ; puis Dieu et l'univers, représentés comme un point de feu aigu autour duquel roulent neuf cercles vertigineux et resplendissants[2] ; enfin dans le ciel empyrée la Trinité, comme trois anneaux dont l'un est un anneau de feu qui unit merveilleusement les deux autres[3]. Le poète alors s'écrie : « O lumière éternelle qui seule en toi es assise, seule te comprends, et comprise de toi comme tu te comprends, t'aimes toi-même et te souris ! » Dans cette vision qui achève le *Paradis*, dans cette oraison brève et sublime, n'entendons-nous pas comme un écho du *Timée*, où Platon écrit que « Dieu, ayant placé l'âme au centre du corps du monde, l'étendit à travers l'espace entier et au delà : il forma ainsi un ciel circulaire, unique, solitaire, se connaissant et s'aimant lui-même »[4] ?

Le cercle en effet, par l'exactitude et la plénitude de sa ligne, et l'impeccable relation de la droite à la courbe (report du rayon sur la circonférence), suggère d'emblée l'idée de perfection. Dante en fait la

(1) *Par.* XXIII 94-96, 103, 106, 109.

(2) *Par* XXVII 106-114, XXVIII 1-96, à compléter par XXX 103-108.

(3) *Par.* XXXIII 115-145. Cette image splendide, achevée par le vers *l'amor che move il sole e l'altre stelle*, est l'épanouissement final de celle que nous avons vue dans la *Vita Nova* XII 4 encore bien abstraite et obscure en sa sécheresse : *Ego tanquam centrum circuli...* — La « circulation » qui rayonne au dernier chant du *Paradis* a semblé impossible à concevoir pendant des siècles : comment trois cercles de même surface peuvent-ils être contenus l'un dans l'autre ? disait-on. On en venait même à dire : Dante ne veut pas que notre esprit puisse concevoir clairement des choses qui ne peuvent être conçues que dans le ciel. — Pourtant le P. Busnelli (*Studi Danteschi* XXVII, 1943, p. 104) avait tenté une construction réelle, ingénieuse,... peu convaincante à vrai dire : au lieu de « cercles » complets il ne traçait à notre vue que des arcs — demi-cercles projetés en perspective comme des méridiens sur une sphère dont Dante ne parle pas — ; et il trichait avec la forme des « reflets ». Nous pouvons nous faire une idée vraisemblable de ce que voyait Dante, en rejetant désormais, comme l'a fait Leone Tondelli, tous les faux sens commis sur les expressions *d'una contenenza* ou *reflesso come iri da iri ;* et surtout en contemplant les belles enluminures qu'il a trouvées dans le *Liber figurarum* de Joachim de Flore (*Soc. Ed. Intern.* Turin, 1953, 2e éd., t. I p. 221-4 et t. II, pl. XI). J'avais moi-même songé à une explication de ce genre, fondée sur un texte et des tracés plus anciens d'une génération : la deuxième *Vision* de sainte Hildegarde (1098-1179) projetait déjà dans les cieux plusieurs cercles de couleurs diverses et procédant l'un de l'autre, comme devaient faire ceux de Joachim ou de Dante (*Patr. Lat.*, t. 197, col. 751). Mais la connaissance de l'« abbé calabrais » est chez Dante beaucoup plus naturelle que celle de l'abbesse rhénane. Je note seulement qu'il y a à coup sûr dans ces dessins circulaires une tradition ancienne. — Tout ceci à vrai dire semble nous éloigner de Platon. Mais nous allons y revenir tout doucement : d'abord avec Bruno Nardi qui, se souvenant de la *Consolatio philosophiae*, et plus particulièrement j'imagine du livre III, metr. ix et pr. xii, pense que par le canal de Boèce la figuration circulaire de Dieu a pu venir de Platon à Dante. Vu que Dante connaît le *Timée*, j'ajouterai qu'il a pu tirer lui-même de ce dialogue, directement, l'idée essentielle, celle qu'on verra marquée dans la citation suivante.

(4) *Timée* 34 b.

figure de la vertu et de la noblesse[1]. Le cercle encore, par son retour sur lui-même, se prête à la fois aux significations d'unité, d'universalité et d'infinité, attributs qui ne se trouvent réunis qu'en Dieu. Enfin le cercle exprime la spiritualité de Dieu, puisque l'acte le plus excellent de l'esprit, son acte propre, consiste pour lui à se regarder, à se penser lui-même. L'œil corporel voit les autres objets sans se voir : son regard se projette en ligne droite et ne peut se retourner sur soi. Le regard de l'esprit au contraire est doué de ce que le pseudo-Denys, en bon Académique, appelle le « mouvement circulaire »[2]. Ce regard est à la fois connaissance et amour ; Dante nous le fait entendre par de nouvelles images dans la chanson *Amor che ne la mente mi ragiona*[3].

Nous voyons par ces exemples que si Dante, comme Virgile, est philosophe, il est plus volontiers poète que philosophe, et cela n'est pas surprenant ; mais sa poésie est peut-être plus sage que la philosophie de Cicéron : car il n'est pas assez naïf pour croire que toute vérité se montre à visage découvert, et tolère du profane un regard indiscret. Il sait que parfois « le vrai a face de mensonge »[4]. Il dit fort bien que la tâche du poète est de faire pénétrer dans l'intellect de tout homme des leçons que le philosophe lui-même ne saurait enseigner qu'à un petit nombre d'hommes ; son art est de présenter ces leçons « sous le manteau des fables ». L'allégorie de Dante joue en somme, de façon plus constante, le rôle que joue le mythe chez Platon : elle est « une vérité cachée sous un beau mensonge »[5].

Certes à deux ou trois reprises Dante fait mine de reprendre certaines poétiques erreurs de Platon : nous l'avons vu corriger notamment le mythe des étoiles, patrie première et dernière des âmes ; il n'empêche qu'en pratique, dans son propre *Paradis*, Dante écoute Platon, puisque c'est à l'intérieur de la Lune qu'il rencontre l'âme de Piccarda, c'est dans Mercure qu'il voit Justinien, dans Vénus Charles Martel, dans Mars Cacciaguida... Et c'est justement dans la Lune, en quittant la première de ces âmes, que Béatrice lui explique la concession faite aux rêveries incertaines de Platon : « Si tu vois ces âmes ici, ce n'est pas que tel ou tel astre leur soit attribué pour éternelle demeure ; mais c'est un signe sensible du genre de vie qui leur a valu le ciel : c'est de la sorte qu'il faut

(1) *Conv.* II xiii 26 *Lo cerchio è perfettissima figura.* — IV xvi 7 *Quando aggiugne la sua propria virtude... allora si può dire nobile circulo.*

(2) *De divinis nominibus*, IV viii. Un peu plus haut (iv) est développée cette idée dont semble se souvenir Dante, « que le Soleil est l'image de la bonté divine, et qu'il convertit — ou : fait tourner — *(converlere)* toutes choses à soi » ; cf. *Conv.* III xii 7 et *Par.* XXXIII 143 et 145.

(3) *Conv.* III, notamment dans la seconde strophe que nous avons citée plus haut.

(4) *Inf.* XVI 124.

(5) *Conv.* II i 3 ; cf. *Dante sous la pluie de feu* pp. 252, 372.

parler à votre esprit, car il ne reçoit que des sens ce qui deviendra ensuite objet d'intellect »[1].

Cet avis que Dante nous donne à propos de la figure de son paradis serait également vrai de la grande allégorie du paradis terrestre. Cette allégorie commence par une sorte de promenade philosophique, où l'on retrouverait une foule de détails et qui mieux est un plan d'ensemble — plan pittoresque et plan doctrinal — qui nous semblent se superposer trait pour trait à ceux du *Phèdre* de Platon. La thèse est hardie et l'on ne saurait la défendre ici sans une longue digression[2]. Bornons-nous à cette conclusion, que le poète fait de cette fantasmagorie chrétienne l'usage que faisait Platon des mythes adoptés ou fabriqués par lui. On voit d'abord dans le *Phèdre* que Socrate considère le mythe comme une forme de pensée des plus respectables, puisque Socrate s'accuse d'avoir failli commettre un « péché contre la mythologie » (243 a). « Ce péché consiste à traiter les mythes comme des fables, avec lesquelles on peut en prendre à son aise, faute d'y voir une occasion de réfléchir sur soi-même ». Il y a bien de la niaiserie dans le grand sérieux des esprits positifs ; à quoi riment leurs interprétations pédantesques des mythes traditionnels ? « L'effort qu'elles supposent détourne du véritable objet de la pensée : ... la connaissance de soi »[3]. Car, dit Socrate en propres termes, « ce qui est d'abord requis, c'est qu'au sujet de la nature de l'âme, aussi bien divine qu'humaine, on se fasse des idées vraies » (245 c).

Les mythes de Dante, ou ce qu'il appelle plutôt, sans aucune gêne, les fables, se proposent la même fin essentielle, comme on le voit par les exemples d'allégorie que commente le *Convivio :* le « sage homme » Orphée, premier maître « de science et d'art » ; « Israël sortant d'Égypte », c'est-à-dire « l'âme libérée du péché »[4].

Par un mythe inventé sur-le-champ, Socrate estimait racheter son péché : cette belle « palinodie » est le mythe de l'amour ailé, qui remplit tout le dernier discours du *Phèdre.* Nous n'avons pas à expliquer en détail comment les âmes célestes, perdant leurs ailes, tombent sur terre, dans la génération, puis d'aventure sentent repousser avec leurs plumes un invincible désir de remonter là-haut, attirées par l'amour d'une beauté idéale qu'elles reconnaissent confusément[5]. Or ce mythe suprême du

(1) *Par.* IV 37-42.

(2) Voir dans la *Miscellanea Br. Nardi* l'article *Nymphes platoniciennes,* §§ 3, 7-10, 13.

(3) Cette citation et la précédente sont prises dans la *Notice* (p. XXVIII) de M. Léon Robin, en tête de son édition du *Phèdre.*

(4) *Conv.* II i 3, 6. Ce dernier exemple est répété dans l'*Épître* XIII, où Dante dit encore que « le sujet de toute [son] œuvre, prise littéralement, est l'état des âmes... ; si on la prend allégoriquement, le sujet est l'homme [avec] son libre arbitre » (21, 24-25).

(5) Ce n'est donc pas une fable sottement inventée que celle d'Apulée, où l'on voit Platon lui-même changé en bel oiseau voler du sanctuaire d'Éros au sein de la Philosophie et de là jusqu'aux cieux.

Phèdre, on a l'étrange impression d'en rencontrer des lambeaux dans la *Comédie*. L'image des ailes y point un peu partout : qu'il s'agisse de l'âme humaine prenant son essor vers les biens désirés, *angelica farfalla che vola alla giustizia*[1] ; ou au contraire de l'âme rabattue dans son vol vers les choses d'en bas[2]. L'histoire la plus détaillée du vol de l'âme se trouve au chant XVI du *Purgatoire*[3]. Mais l'exemple auquel nous devons nous arrêter, si bref qu'il soit, se trouve dans l'inépuisable scène de l'Eden, où Béatrice reproche à Dante ses erreurs.

« Jamais nature ou art ne te présenta beauté égale à celle du beau corps où je fus enclose, et qui maintenant est mêlé à la terre », dit cette âme revenue aux étoiles. « Et si le souverain plaisir (la pure beauté contemplée) vint par ma mort à te manquer, quelle chose mortelle par la suite aurait dû t'entraîner à son désir ? » — Ce début paraît bien fondé sur la notion platonicienne du Beau céleste, de l'Idée et de la Réminiscence[4]. — Béatrice poursuit : « Tu devais plutôt, à la première tentation des choses trompeuses, te porter vers le haut, à ma poursuite. Tu ne devais pas laisser tes plumes t'entraîner vers le bas, derrière quelque fillette ou autre vaine image. Bon pour l'oiselet tout neuf, d'attendre deux ou trois coups. Ceux qui sont bien emplumés, c'est en vain qu'on leur tend des filets ou décoche des flèches »[5].

La métaphore des « plumes » s'impose si bien à Dante qu'il en use parfois avec une brusquerie qui étonne. Ainsi, pour caractériser l'inconsciente disposition des petits enfants à la vertu et à la grâce, au

(1) *Purg.* X 125 ; cf. *Par.* XXXIII 15.

(2) *Inf.* XXVI 1-3 et *Par.* XI 1-3 : deux attaques visiblement symétriques, *per terra batti l'ali* et *in basso batter l'ali*.

(3) *Purg.* XVI 85-92 : « Elle sort des mains de celui qui l'aime avant même qu'elle naisse... l'âme simplette qui ne sait rien, si ce n'est que, s'envolant *(mossa)* d'un créateur joyeux, elle se tourne volontiers vers ce qui lui donne plaisir. D'un petit bien d'abord elle sent le goût ; ... elle s'y laisse prendre et court à sa poursuite... ». Ces vers, et surtout *l'anima semplicetta che sa nulla*, ont le même accent que, dans le *Phèdre*, la description de l'objet aimé qui commence à aimer à son tour : « Ainsi, le voilà qui aime : mais quoi ? il en est bien en peine. Il ne sait même pas ce qu'il éprouve, il n'est pas davantage à même d'en rendre raison... (255 d). Il demande à goûter de légères jouissances... (255 e). » (Tr. L. Robin).

(4) *Phèdre* 249-251. — Par exemple : « Quand, à la vue de la beauté d'ici-bas, au ressouvenir de celle qui est véritable, [l'âme liée au corps] prend des ailes, de nouveau ailée et impatiente aussi de s'envoler, mais impuissante à le faire, elle porte vers le haut son regard à la manière de l'oiseau, négligeant les choses d'ici-bas... » (249 d). — « Quand [l'initié] voit un visage d'un aspect divin, imitation réussie de la Beauté, ou quelque corps pareillement bien fait, il éprouve d'abord un frisson... Une fois reçue par la voie des yeux l'émanation de la Beauté, il s'échauffe, et l'émanation donne de la vitalité au plumage... L'âme en effet, au temps jadis, était tout entière emplumée. La voilà donc... toute palpitante... » (251 a-b).

(5) *Purg.* XXXI 49-63. — L'autorité indiscutable des *Proverbes* I 17 : *Frustra jacitur ante oculos pennatorum* semble ici avoir éclipsé la réminiscence platonicienne aux yeux des commentateurs.

lieu de dire « leurs âmes », il dira *le innocenti penne*[1]. Et principalement, chaque fois que Dante au cours de son voyage parle de son âme à lui, nous lirons des choses comme : « Si grand devint mon vouloir d'aller là-haut, que je sentais mes plumes croître pour ce vol »[2]. Ou encore : « Et celle qui guida les plumes de mes ailes à un vol si haut... » : il s'agit ici de la vertu d'espérance, encouragée en son âme par l'amour de Béatrice[3]. Ou enfin aux derniers vers de la *Comédie*, quand le poète s'efforce de se plonger dans la splendeur divine : « Mes propres plumes n'étaient pas de taille... »[4]. On peut admettre, bien entendu, qu'une large tradition platonicienne avait lancé ces images dans le courant de l'éloquence religieuse avant que Dante vînt s'y abreuver[5].

Peut-être y a-t-il d'ailleurs entre Dante et Platon un signe d'affinité plus net en ses contours qu'une conception générale de la fonction du mythe ; plus organisé qu'un semis d'images autour d'un mythe donné, comme le mythe de l'amour ; plus capital même que le sujet encore limité de ce mythe : et pourtant, dans le *Phèdre* il occupe à lui seul le quart de l'espace, et commande tout le reste ; dans l'œuvre de Dante,

(1) *Par.* XXXII 80.

(2) *Purg.* XXVII 121-3.

(3) *Par.* XXV 49-50. Comparer les paroles de Cacciaguida : *colei ch'all'alto volo ti vestì le piume* (*Par.* XV 54) ; et dans le même chant : *un cenno che fece crescer l'ali al voler mio* (72) ; puis : *voglia ed argomento... diversamente son pennuti in ali* (79-81). C'est toujours le désir ressenti par l'âme de participer aux joies de la vie céleste.

(4) *Par.* XXXIII 139.

(5) Rappelons à part un petit mythe inséré dans le mythe général du Paradis terrestre. Ramenant à ses fins politiques constantes l'apocalypse qui achève le voyage du *Purgatoire*, Dante nous montre soudain une aigle — l'aigle impériale de Rome — qui des cieux fond sur le sommet de la montagne ; dans sa chute elle rompt le feuillage et l'écorce de l'arbre saint qui représente le Droit naturel, elle vient frapper, au-dessous, le char triomphal qui représente l'Église chrétienne ; puis le frappant une seconde fois, elle disparaît, le laissant revêtu des plumes qu'elle a perdues en s'abattant ; ce plumage pousse de toutes parts jusqu'à recouvrir les roues et le timon ; métamorphoses dérisoire et monstrueuse qui s'achève par l'éclosion de sept têtes et de dix cornes (*Purg.* XXXII 109-147). Tout cela symbolise la légendaire donation de Constantin : l'empire dépouillé de sa dignité, l'Église usurpant le pouvoir temporel. Cette donation est attribuée ici-même (138) et ailleurs encore (*Par.* XX 56) à une « bonne intention » mal dirigée, à un mouvement de bienveillance comparable aux mouvements d'« amour sans frein » qui emportent dans son vol l'âme à peine née, ignorante du vrai bien et du vrai mal : ce jugement de l'âme est prononcé au chant XVI du *Purgatoire* (85-93) non sans une allusion, précisément, à la confusion des pouvoirs (106-108). — De même que l'âme, abusée par l'amour des faux biens, tombe sur la terre, et perd ses plumes jusqu'au jour où il lui sera donné, peut-être, de remonter à sa vraie patrie, de même l'empereur abandonne à l'église le bonheur terrestre des peuples qu'il devait lui-même guider en paix, par pur amour du bien (*caritas seu recta dilectio*, cf. *Mon.* I xi 14), tandis que l'église devait les guider, elle, à la félicité céleste. Double erreur d'amour, symbolisée encore par les amours coupables de la Courtisane et du Géant, *Purg.* XXXII 151-150, cf. XXXIII 44-45. — Mêmes images déjà chez saint Augustin : *Conf.* IV xvi 31.

Vita Nova, *Convivio*, *Comédie*, il peut être considéré comme un thème privilégié.

Mais justement, dans ces trois œuvres, le nom d'Amour s'étend à des passions différentes ; ou plutôt, dans une seule quête ardente, sous trois masques diversement éblouissants, Dante reconnaît une même passion dont il a pénétré peu à peu la nature unique, méconnue de la plupart des hommes : amour humain d'une dame merveilleuse dans la *Vita Nova*, amour philosophique de la sagesse et de la vertu dans le *Convivio*, amour de Dieu dans la *Comédie*, ces trois forces égales rayonnent d'un même centre, et les trois points également éloignés jusqu'où peut atteindre la « haute fantaisie »[1] de Dante engendrent eux aussi ce qu'on peut bien appeler un cercle parfait, son cercle de poésie.

Or une remarque s'impose ici. Cet approfondissement de la notion d'amour opéré par Dante en une méditation de quarante années, ce travail progressif par lequel il assimile la Rhétorique à l'Amour qui joint l'homme et la femme[2], puis la Philosophie à la Poésie qui est la plus belle forme de la Rhétorique, enfin la Foi religieuse à une divine Philosophie, cela renouvelle à nos yeux une synthèse qui dans le *Phèdre* apparaît fondamentale. Le terme commun aux différents membres du système platonicien est l'idée du « délire », qui est un don des dieux. Il peut prendre quatre formes[3], délire prophétique, délire poétique, délire mystique, délire amoureux. Cependant certains prétendus sages confondent ces sublimes transports avec « folie » ou « sottise ». Leur grossière sagesse est une insulte aux choses divines dont ils parlent. On sait pourtant que la Pythie, la prophétesse de Dodone, la Sibylle, sont possédées par la pensée d'Apollon ou de Zeus (244 a-b) ; il y aurait impiété à railler leur délire. Il y a impiété aussi à médire de la poésie, qui est un délire envoyé par les muses (245 a) ; ou de l'inspiration mystique autrement appelée délire dionysiaque (245 b) : il semble bien que Platon y rattache les visions mythologiques du philosophe (248 c-d, 249 c-d, 265 b). Il y a impiété enfin à confondre la passion amoureuse enflammée par la vue du Beau, passion désintéressée qui est un bien, avec la recherche d'un plaisir égoïste, tout matériel.

L'objet propre du *Phèdre* est d'assembler ces notions de façon à montrer d'abord la parenté qu'il y a entre Amour et Philosophie : ce sont deux

(1) *Par.* XXXIII 142.

(2) Je fais allusion d'une part au fait que le troisième ciel ou ciel de Vénus est « assimilé » par Dante à la Rhétorique (*Conv.* II xiii 13), d'autre part je vise une page où le poète, prônant son « vulgaire italique », sa langue poétique toute neuve encore, exprime son « amour » pour elle, d'abord en la comparant à une belle femme toute nue (*Conv.* I x 13), puis en la remerciant d'avoir « conjoint [ses] parents qui la parlaient », et d'avoir ainsi « concouru à [sa] génération » (I xiii 4).

(3) Les idées résumées ci-après ont été analysées par L. Robin dans sa *Notice* déjà citée, en particulier pp. XXIX, XXXII-XXXIII, XXXVII, XLIV, LXXV.

élans passionnés de l'âme vers une réalité divine, une Idée céleste dont nous nous souvenons sur terre ; du coup l'âme se désintéresse de ce qui occupe le vulgaire, et ainsi passe pour folle.

Le dialogue veut montrer aussi qu'une Rhétorique authentique doit se fonder sur la Philosophie, donc sur le plus haut amour. La rhétorique des logographes n'est qu'un art de provoquer l'illusion en spéculant sur les vraisemblances, une série de recettes pratiques, une routine qui foule aux pieds la sagesse et la vérité. La Rhétorique de Platon est un art d'attirer et de conduire les âmes en leur faisant reconnaître le vrai, le beau, le bon. Elle ne peut elle-même connaître son objet — l'âme — que par la pure philosophie.

Cet effort pour réduire à l'unité trois notions aussi diverses à première vue que celles de Philosophie, d'Amour et de Rhétorique, Dante l'a tenté lui aussi[1], avec une telle fidélité dirait-on à la pensée de Platon, qu'il continue de dire « Rhétorique »[2] là où il entend essentiellement « Poésie ». Cette intention, il la pousse même jusqu'à la Théologie, avec plus de netteté et peut-être de hardiesse que n'avait fait Platon. Pour Dante les règles de la poésie, notamment la règle capitale des « quatre sens » et de l'intelligence allégorique, sont un emprunt fait à l'usage des théologiens[3] : et à juste titre, car la théologie est en fait une « poésie de Dieu »[4]. C'est là une idée antique, acceptée par les Pères de l'Église[5]. D'autre part, inventant des paraboles pour illustrer ses vues religieuses ou morales, il lui arrive d'habiller cette nouvelle théologie d'images qu'il faut appeler, selon le meilleur langage platonicien, « érotiques ». Prises au pied de la lettre, ses paroles — par exemple une certaine phrase de l'allégorie de Marcia, ou le songe de la Sirène[6] — pourraient bien passer pour inconvenantes, dans la mesure même où l'Éros du *Phèdre* risque à l'occasion de choquer notre goût[7].

(1) Dans son *Dante e la cultura medievale*, dès l'introduction (*Al lettore*, p. x), Bruno Nardi compare les vers *I' mi son un, che quando...* à la thèse finale du *Phèdre*.

(2) Livre II du *Convivio*. Comparer le *De vulgari eloquentia* II iv 2 : [*Poesis*] *nichil aliud est quam fictio rethorica musicaque poita* (sic).

(3) *Conv.* II i 2-4.

(4) L'expression est de Boccace, *Vita di Dante* XXII (X), p. 42-3 ; mais elle interprète exactement la pensée de Dante. D'ailleurs en tous temps Orphée est *sacerdos*, Virgile est *vates*.

(5) Saint Augustin l'avait empruntée à Varron.

(6) *Conv.* IV xxviii 17 ; *Purg.* XIX 14-15, 31-33.

(7) Pour l'assimilation de Philosophie et Amour, voir le livre III du *Convivio* en entier. — Pour l'identité de Rhétorique et d'Amour, outre ce qu'on a lu plus haut p. 179, note 2, voir : A. Pézard, *Vénus et Dante* (*Rev. Lang. Rom.*, t. LXX, p. 108-118). — Pour la « poésie de Dieu » et les pères de l'Église, *Dante sous la pluie de feu*, p. 246-7. — Pour les symboles érotiques, *ibid.* pp. 303-5, 309. — « Éros, dit Diotime à Socrate dans le *Banquet*, est l'amour de la génération et de la création dans le beau selon le corps et l'esprit. Selon le corps il préside aux générations qui perpétuent les êtres et renouvellent l'immortalité de la vie. Selon l'esprit sa mission est de favoriser l'éclosion des

Ce n'est pas ici le lieu de dire par quelles voies aurait pu venir à Dante une connaissance — surprenante en vérité — des doctrines et des procédés de Platon[1]. Les lecteurs les plus sceptiques pourront tout au moins imaginer qu'à partir de quelques éléments épars, et grâce à des dons spirituels comparables à ceux de Platon, Dante a retrouvé dans sa méditation puissante et assidue les voies suivies jadis par le philosophe. Platon a dû exercer sur son esprit une action tout autre, mais non moins profonde que celle d'Aristote. Moins apparente et formelle, moins impérieuse : soit. On voit assez qu'il ne saurait se passer d'Aristote lorsqu'il lui faut « savoir » ; mais une inspiration quasi-platonicienne l'anime lorsqu'il faut « deviner ». Aristote le convainc par l'observation, par l'analyse : il donne la connaissance certaine des choses. Platon le persuade par l'intuition interprétative, par la synthèse : il donne du créé, et de l'incréé même, une représentation qui est poésie, au sens premier du mot ; qui est elle aussi « création » ; bien faite pour enchanter un poète comme Dante. D'Aristote, il lui faut des volumes. De Platon, suffit qu'il retrouve un mythe.

André Pézard.

œuvres d'art, des règles de conduite civique, des vertus, des sciences » (Mario Meunier, *Phèdre*, p. 9).

(1) Voir le § 16 de l'essai sur les *Nymphes platoniciennes*, cité plus haut.

LE PROLOGUE DU COMMENTAIRE DIONYSIEN DE FRANÇOIS DE MEYRONNES, O. F. M.

L'œuvre dont nous allons donner le prologue est un commentaire suivi des cinq livres de Denys le Pseudo-Aréopagite. Elle a été composée par François de Meyronnes († 1325), probablement à la fin de sa vie et sur la demande de Robert, roi de Naples, qui le protégeait.

Au contraire des « Flores Augustini » qui connurent un grand succès et furent plusieurs fois éditées dès le XV^e siècle, les « Flores Dionysii » restèrent inédites.[1]

La réputation qu'a actuellement le Commentaire dionysien d'être une œuvre secondaire du Docteur Illuminé est probablement due à ce que celui-ci n'a pas fait son commentaire uniquement à partir du texte de Denys, mais en beaucoup de cas sur l'un des commentaires de Thomas Gallus dont on connaît le grand succès dans l'école franciscaine[2]. François de Meyronnes extrait du livre qu'il veut commenter des « points »[3] dont

(1) M. Paul Vignaux, Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, ayant reconnu dans ce Commentaire une forme décantée mais fidèle de la pensée théologique du maître franciscain, digne de sortir de l'ombre où elle est restée depuis l'origine, nous a chargée d'en préparer l'édition critique.

(2) Langlois, *Histoire littéraire de la France*, t. 36 (1927) ; B. Roth, o. f. m., *Franz von Mayronis o. f. m., Franziskanische Forschungen* (1936).

(3) De chaque « point », l'auteur tire des « documents » et des « arguments » à propos desquels sont soulevés des « difficultés » et des « doutes ». Telle est l'armature de chaque section du Commentaire. Dans les Noms divins, la deuxième centaine de points porte le nom de « pas » ; François de Meyronnes annonce ce changement à la fin de son commentaire du centième point qui coïncide avec le premier pas : « Iste punctus est primus passus ... ne numerus punctorum excedens centenarium sit immoderatus ». f. 68 b. Trompé par cette double numérotation, le P. Roth attribue 45 points seulement aux Noms divins (*op. cit.*, p. 169).

Le Commentaire est divisé comme ceci : Prologue, Théologie mystique (13 points), Hiérarchie ecclésiastique (55 points), Hiérarchie angélique (51 points), Noms divins (99 points et 45 pas), Lettres (24 points).

Nous abrègerons les références au Commentaire de François de Meyronnes en les donnant sous la forme suivante : titre du livre de Denys, numéro du « point » du commentaire, désignation de l'articulation dialectique, feuillet et colonne du manuscrit Vatican latin 900.

il donne la référence par le numéro du chapitre, sans préciser le plus souvent de quelle version il s'agit. Il lui arrive cependant de préciser, comme au 6e point du commentaire des Noms divins : « Non invenitur in translatione principali, sed in textu Vercellensis », ou au 33e point de la Hiérarchie angélique : « Textus Johannis Sarraceni sic habet in ista allegatione... ». C'est d'ailleurs la version de Jean Sarrazin, « translation principale », qui sert de base à François de Meyronnes comme à Thomas Gallus.

Par ailleurs, les conclusions de celui-ci sont souvent citées et discutées, parfois récusées ; partout François de Meyronnes garde l'indépendance de sa pensée. Il ne faudrait donc pas se laisser impressionner par la forme qu'il a donnée, dans le prologue qu'on va lire, à la description de la vision de S. Paul. Cette forme est évidemment inspirée d'un passage de la Hiérarchie angélique qui a été abondamment développé par Thomas Gallus[1]. Les puissances de l'âme sont présentées comme une hiérarchie calquée sur la hiérarchie angélique, et, encore que François de Meyronnes n'ait retenu ici que l'ordre théarchique et trois des ordres angéliques, on retrouve les éléments essentiels de la hiérarchie spirituelle de l'âme humaine décrite par l'Abbé de Verceil. Il faut remarquer que la considération de cette hiérarchie intérieure est totalement abandonnée dans la suite du Commentaire ; ce serait donc conclure trop précipitamment que de croire François de Meyronnes inféodé à Thomas Gallus en raison de la forme qu'il a donnée à son prologue.

Le but de ce prologue est de montrer que S. Paul, inspirateur de l'œuvre de Denys, a eu la vision de Dieu et qu'il a transmis à son disciple ce qu'il a appris dans cette vision.

Comme François de Meyronnes le dit avec Denys au début des Noms divins, quand nous voulons parler des mystères de Dieu, nous sommes resserrés et limités entre la vérité divine et la possibilité humaine[2]. En effet, si surnaturellement élevé que nous soyons, selon notre propre possibilité nous n'atteignons jamais la divine essence[3]. Cependant la théologie n'est pas impossible parce que Dieu a donné à l'homme l'Écriture. Or toute la vérité théologique est contenue dans l'Écriture au point qu'on peut dire que rien n'est vrai en théologie qui ne soit contenu dans l'Écriture[4]. Celle-ci est illuminée par la sagesse de Dieu qui est directive et régulative de toute notre connaissance théologique

(1) Dionysius, *de Angelica hierarchia*, c. 10, version de Jean Sarrazin, éd. Chevallier, *Dionysiaca*, Paris (1937), p. 920-922. Thomas Gallus, *Extractio*, *Dionysiaca*, p. 1058.

Thomas Gallus, *Explanatio*, ms. Vienne 695, f. 107 b-c.

Thomas Gallus, *Expositio in Canticum Canticorum*, prologus, ms. Vienne 695, f. 154 c.

(2) *Div. nom.* 4us punc. 3um doc., f. 36 c.

(3) *Div. nom.* 5us punc. 2um arg. f. 36 d.

(4) *Div. nom.* 2us punc. 4um doc., f. 36 a.

et c'est cette sagesse qui nous amène à contempler les choses surnaturellement révélées[1]. Il nous est alors possible d'avoir surnaturellement, ce qui est impossible par nature, une science de Dieu selon sa raison propre et quidditative, science qui est une connaissance distincte[2], une connaissance abstractive par le moyen d'une espèce surnaturellement infuse en nous[3].

Tel est le mode de la théologie dans l'état présent, celui auquel sera soumis François de Meyronnes commentant Denys. Mais l'écrivain sacré est un théologien d'une autre espèce, il a, comme François de Meyronnes le dit de S. Paul, une connaissance « ferme » et « unitive » des choses divines[4]. L'écrivain sacré est conjoint d'une façon ineffable et inconnue aux choses ineffables et inconnues. Il en a en effet une révélation surnaturelle ; il est uni à ces choses qui lui sont révélées par une union actuelle de son intelligence avec elles. Cette union ne supprime pas la distinction ni la distance entre lui et elles, mais elle est l'assimilation requise par toute connaissance. Cette union est plus efficace que peut l'être pour nous n'importe quelle démonstration scientifique. En effet elle ajoute à la connaissance par la foi qu'a l'écrivain sacré une connaissance expérimentale des choses qui lui sont révélées ; cette connaissance est intuitive, c'est-à-dire que l'objet est connu par soi, et par conséquent d'une façon plus évidente que par une démonstration[5]. Enfin la connaissance qu'a l'auteur sacré est compréhensive de toute la vérité théologique, en ce sens qu'elle la contient tout entière. Le théologien non inspiré qui connaîtrait parfaitement l'Écriture sacrée pourrait donc en tirer toute la vérité théologique[6].

Pour qu'un « document »[7] ait valeur théologique, il faut et il suffit, pourrait-on dire, qu'il se trouve, au moins virtuellement, dans l'Écriture[8].

Cette suffisance de l'Écriture oblige François de Meyronnes à s'interroger sur la valeur théologique des points qu'il va extraire de l'œuvre dionysienne et qui serviront de base à sa réflexion théologique. Or s'il considère que tout de suite après les écrits canoniques vient l'enseignement de Denys, premier parmi les saints[9], c'est parce que S. Paul a transmis à Denys en des enseignements familiers les secrets célestes à lui révélés.[10]

(1) *Div. nom.* 4us punc. 1um et 2um doc., f. 36 c.
(2) *Div. nom.* 7us punc. 3um et 4um doc., f. 37 c ; 8us punc. doc., f. 37 c.
(3) *Div. nom.* 10us punc. per totum, f. 38 d.
(4) *Epist.* 20us punc. 2a dist., f. 86 a.
(5) *Div. nom.* 1us punc. 2a dif., f. 36 a.
(6) *Div. nom.* 2us punc. 1a dif., f. 36 b.
(7) Voir note 3.
(8) *Div. nom.* 2us punc. 2a dif. f. 36 b.
(9) Prol. f. 2 a.
(10) Voir note 11.

Deux faits dominent donc l'œuvre de Denys et lui donnent éminemment valeur de source théologique : S. Paul a vu Dieu, il a transmis à Denys ce qu'il a ainsi connu. Il faut d'abord établir le fait de la vision et son mode, puis comprendre comment quelque chose de cette expérience unique a pu être transmis. Ce sont les deux parties du thème développées dans le prologue. Nous nous proposons de recueillir dans le cours du Commentaire des passages qui les éclaireront.

Outre la vision de S. Paul, François de Meyronnes étudie dans le Commentaire celles de Moyse et d'Isaïe. Leur comparaison peut être utile.

Il n'y a pas d'hésitation sur le fait que S. Paul a eu la vision de Dieu par son essence dans le rapt[1] et puisque la béatitude consiste essentiellement dans cette vision claire, il faut dire qu'il a joui de ce qui appartient à l'essence de la béatitude intellectuelle. Une difficulté s'élève du fait que la béatitude exige la permanence et que S. Paul savait ne pas pouvoir demeurer dans cet état ; mais si on distingue l'opération de l'état, sa béatitude a pu être réelle quoique transitoire[2].

Le cas d'Isaïe est moins clair. A partir d'un passage de la Hiérarchie angélique, François de Meyronnes lui accorde d'abord la vision de la divine essence et il fait remarquer qu'en cela Denys donne plus à Isaïe qu'à Moyse[3].

En effet, il faut dire que ce dernier n'a pas eu la vision de Dieu, encore que ce ne soit pas l'opinion de tous. François de Meyronnes l'affirme d'après un point tiré de la Théologie mystique. Comment entendre alors le passage de l'Exode où il est dit que Moyse s'entretenait avec Dieu face à face ? Il s'agit non de vision mais de parole entendue ; la preuve en est que Moyse suppliait le Seigneur de lui montrer sa face. A quoi il lui fut répondu : « Posteriora mea videbis ». François de Meyronnes estime raisonnable de penser avec certains qu'il s'agit ici d'une connaissance de Dieu par ses effets, connaissance que l'on peut appeler « a posteriori »[4].

Puis il se demande si Denys a vraiment accordé à Isaïe la vision qu'il refuse à Moyse. Il remarque qu'il semble le faire, à moins que peut-être il soit question, dans le point étudié, non d'une connaissance béatifique mais d'une connaissance abstractive[5]. Aussi bien faut-il préciser ce qu'a été la vision du prophète ; en réalité, c'est un ange qui a transmis à Isaïe, pour autant que celui-ci en était capable, ce que lui-même voyait de façon compréhensive et donc béatifique. François de Meyronnes conclut :

(1) II Cor. XII, 1-4.
(2) *Epist.* 7us punc. doc., 1a et 2a dif., f. 82 d bis.
(3) *Ang. hier.* 41us punc. 1um et 2um doc., f. 31 c.
(4) *Myst. theol.* 6us punc. per totum, f. 3 d-4 a.
(5) *Ang. hier.* 41us punc. 2um doc., f. 31 c.

la connaissance de Dieu qu'a eue Isaïe n'a pas été béatifique comme l'est celle des anges[1] et des saints dans la patrie[2].

Celui qui voit intuitivement un ange bienheureux, la connaissance intuitive étant une connaissance de la chose par elle-même[3], voit tout ce qui demeure formellement par une espèce dans l'intellect de l'ange et par conséquent, puisque la connaissance abstractive se fait par l'intermédiaire d'une espèce[4], on peut dire qu'il y voit abstractivement la divine essence surnaturellement révélée à l'ange[5]. Or l'ange, dit Denys, livrait au prophète ce que lui-même connaissait de façon compréhensive. Ainsi la vision de S. Paul qui est la même que celle de l'ange a été non seulement une connaissance intuitive de la divine essence, mais une connaissance compréhensive, ce qui semble aller contre Denys lui-même en plusieurs endroits de son œuvre. François de Meyronnes distingue alors deux connaissances compréhensives. Si on entend par là une connaissance adéquate et totale de la fin dernière, il faut dire que Dieu est incompréhensible par quelque créature que ce soit. Mais on peut l'entendre comme la connaissance dernière (celle au delà de laquelle une créature ne peut pas aller) de la fin dernière que nous poursuivons ici-bas et dont nous espérons jouir dans la patrie ; et comme l'Apôtre emploie le mot dans ce sens, François de Meyronnes le fait après lui. En tant qu'ils ont appréhendé l'objet de leur désir, les bienheureux sont « compréhenseurs ». En ce sens seulement on peut parler d'une connaissance compréhensive de la divine essence[6].

Voilà donc ce qu'a été l'oracle intérieur par lequel l'âme bienheureuse de S. Paul a reçu l'apaisement[7]. Deux miracles spéciaux concernent la déclaration de cette vision[8]. Il est en effet apparemment incompatible que les secrets révélés à S. Paul soient indicibles par l'homme et cependant aient été annoncés à Denys ; l'Apôtre redevenu « viator » ne devrait pas pouvoir révéler ce qu'il a connu dans le rapt. Pourtant il n'eût pas dit que ces choses ineffables ne doivent pas être dites s'il n'en avait eu le souvenir. Aussi bien toute opération intellectuelle laisse dans l'intellect une disposition par laquelle celui-ci se souvient d'elle et de ce qu'il a connu par elle[9]. L'espèce laissée dans l'intellect de S. Paul après la vision est l'effet d'un miracle de mémoire ; il a fallu un autre miracle, miracle d'exécution, pour que l'Apôtre communique à Denys la connaissance

(1) *Ang. hier.* 42us punc. 2um arg., f. 31 c-d.
(2) *Div. nom.* 44us pas. la dif., f. 82 b.
(3) *Div. nom.* 1us punc. 2a dif., f. 36 a.
(4) *Div. nom.* 8us punc., per totum, f. 37 d-38 a-b.
(5) *Div. nom.* 92us punc. 3a concl., f. 65 d.
(6) *Ang. hier.* 42us punc. dif., f. 31 d-32 a.
(7) *Prol.*, f. 1 b.
(8) Prol., f. 1 c-d.
(9) *Epist.* 7us punc. 3a dif., f. 82 d.

acquise dans la vision[1]. Le mécanisme selon lequel S. Paul sorti du rapt connaît encore l'essence divine par une espèce demeurée dans sa mémoire est ainsi exposé dans le 7e point des Lettres : plus une opération est parfaite, plus parfait est le souvenir qu'elle laisse ; la vision de S. Paul ayant été l'opération la plus parfaite, il est impossible qu'il en ait gardé un souvenir confus. On conclut que S. Paul qui a eu une connaissance intuitive de l'essence divine dans le rapt, avait après le rapt une connaissance abstractive par l'intermédiaire de cette espèce[2]. Ainsi celui qui verrait l'âme de S. Paul après qu'elle eut vu dans le rapt tout ce qui se trouve dans la céleste hiérarchie verrait cette même hiérarchie tout entière comme peinte en son âme par les similitudes intelligibles de tout ce qu'il avait vu[3].

On voit quelle valeur revêt aux yeux de François de Meyronnes la « doctrine salutaire radicalement dérivée » d'un tel souvenir, l'enseignement du disciple de S. Paul Denys l'Aréopagite. Comment cet enseignement sera interprété par l'auteur du *Conflatus*, avec quelle liberté et quelle originalité, c'est ce que l'édition du texte intégral permettra de voir.

Nous donnons le texte du Prologue d'après le manuscrit Vatican latin 900 (fol. 1a-2a), daté de 1417.

PROLOGUS

Vat. lat. 900 f. 1 *a*] « Audivit arcana verba que non licet homini loqui ». 2a ad Cor. XIIIo capitulo[4].

Quia revelata facie Domini speculando gloriam Doctor gentium fuerat in eamdem imaginem transformatus a claritate in claritatem tamquam a Domini spiritu, ut scribitur, 2a ad Cor. IIIo capitulo,[5] idcirco is cui revelata sunt secreta celestia, Paulus Apostolus celsitudinem sapientie sibi celitus inspirate in verbo proposito introducit. Et quia illa salutaris doctrina quam descripsit beatus Dionysius Areopagita fuit ab illa revelatione superna, que fuit Apostolo facta, radicaliter derivata, cum ipse Apostolus fuerit raptus usque ad tertium celum, ut dicitur in capitulo ubi thema, idcirco ad introductionem huius doctrine convenienter assumitur verbum istud. Et secundum hoc ista salutaris sapientia in verbo proposito dupliciter est descripta. Primo quidem ut internum oraculum, quod habet suavitatem anagogice quietantis. Secundo, ut supernum miraculum, quod habet sublimitatem analogice transcendentis.

Internum oraculum quietans anagogice declarat arcanorum verborum

(1) Voir note 29.
(2) *Epist.* 7us punc. 4a di.f, f. 82 d-83 a.
(3) *Div. nom.* 92us punc. 2a concl., f. 65 d.
(4) II Cor. XII, 4.
(5) II Cor. III, 18.

affabilitas cum premittitur : audivit arcana verba. Sed supernum miraculum transcendens analogice demonstrat humanorum eloquiorum imparilitas, cum sequitur : que non licet homini loqui. Et ut istorum extremorum sufficientia ostendatur, internum oraculum reficit ecclesiam militantem in via, sed supernum miraculum perficit ecclesiam triumphantem in patria.

De istis duabus descriptionibus inducitur illud oraculum quod clamaverunt filii Israel dicentes Moysi, Exo. XX° capitulo[1] : loquere tu nobis et audiemus, non loquatur nobis Dominus Deus noster, ne forte moriamur, ubi primo postulabant internum oraculum anagogice quietantis cum dicebant : loquere tu nobis et audiemus, secundo recusabant supernum miraculum analogice transcendentis cum adiungebant : non loquatur nobis Dominus ne forte moriamur. [f. 1 b]

Circa primam partem thematis ubi describitur hec salutaris doctrina ut internum oraculum quod habet mentem anagogice quietare, est intelligendum quod anima ista beata, que illa salutari doctrina sic fuit mirifice illustrata, fuit quadruplici oraculo anagogice quietata.

Primo quidem oraculo thearchici stuporis supernaturaliter presidentis, secundo oraculo seraphici ardoris virtualiter incendentis, tertio oraculo cherubici splendoris sapientialiter illuminantis, quarto oraculo angelici decoris supermundialiter renitentis. Et ut istorum sufficientia ostendatur, est advertendum quod licet ponantur tres actus hierarchici distincti secundum rem in tertio capitulo de Angelica hierarchia[2], tamen ponuntur quatuor secundum rationem. Quorum primus est actus hierarchicus qui est purgare, secundus est actus hierarchicus qui est illuminare, tertius actus hierarchicus qui est incendere, quartus actus hierarchicus qui est perficere et ille ponitur in septimo capitulo eiusdem libri[3].

Nunc autem istos actus ad propositum applicando, actus hierarchicus qui est purgare deservit decori angelico, secundus actus qui est illuminare, deservit splendori cherubico, tertius actus qui est inflammare, deservit ardori seraphico, quartus actus qui est perficere deservit stupori thearchico. De istis autem quatuor oraculis simul inducuntur quatuor voces quatuor animalium quas audivit beatus Johannes, Apoc. IV° capitulo,/ quorum singula dicebant : veni et vide[4]. Sed ut ille voces applicentur ad propositum, advertendum est quod primum animal habebat faciem leoninam, et ideo designabat stuporem thearchicum, secundum illud propheticum Amos, III° capitulo : leo rugiet, quis non timebit ; Dominus Deus locutus est, quis non prophetabit[5]. Secundum animal habebat faciem bovinam, et ideo designabat splendorem cherubicum, quia cherub [f. 1 c

(1) Exo. XX, 19.
(2) Dionysius, *de Angelica hierarchia*, c. 3, *Dionysiaca*, p. 792.
(3) Dionysius, *de Angelica hierarchia*, c. 7, *Dionysiaca* p. 838-839.
(4) Apoc. VI, 2, 3, 5, 7.
(5) Amos III, 8.

pro bove accipitur aut pro bovis effigie. Ezech. XLI° capitulo.[1] Tertium animal habebat faciem humanam, et ideo designabat decorem angelicum quia angeli in Scríptura dicuntur viri. Daniel, IX° capitulo : Ecce vir Gabriel[2]. Quartum animal habebat faciem aquilinam, et ideo designabat ardorem seraphicum, quia seraphim ad modum aquilarum ceteris sublimius volant et celerius. Isa. VI° capitulo[3].

Circa secundam partem thematis, ubi describitur illa salutaris sapientia ut supernum miraculum quod habet sublimitatem analogice transcendentis, cum sequitur : que non licet homini loqui, est intelligendum quod anima illa beata que hac salutari doctrina sic fuit inspirata, extitit quadruplici miraculo analogice sublimata. Primo quidem miraculo memorativi tenoris invariabiliter retinentis, secundo miraculo intellectivi fulgoris inoffuscabiliter contuentis, tertio miraculo volitivi amoris infatigabiliter perfruentis, quarto miraculo executivi vigoris effectualiter operantis. Et ad istorum declarationem, miraculum memorativi tenoris fuit in eo quod beatus Paulus de illa ineffabili revelatione recordatus fuit per speciem derelictam post actum intelligendi. Secundo, miraculum intellectivi fulgoris in eo quod divinam essentiam vidit sicut eam vident sancti in patria, sicut determinat beatus Augustinus super Genesim ad litteram, XII° capitulo[4]. Tertio, miraculum volitivi amoris in eo quod divinam essentiam beatifice dilexit, sicut eam beatifice intellexit. Quarto,
[f. 1 d miraculum executivi || vigoris in eo quod visionem sibi divinitus manifestatam communicavit revelando beato Dionysio, unde haberemus notitiam ordinum celestium et mansionum. Et ut istorum miraculorum sufficientia ostendatur, est advertendum quod beatus Augustinus I° de Trinitate, ponit quatuor beatitudinis partes[5] quarum prima est tentio firma, secunda, visio clara, tertia, fruitio pura, quarta, delectatio sincera. Quamvis ista directe non ponatur ad beatitudinis essentiam, ita directe

(1) Ezech. XLI, 18-19 : « Et fabrefacta cherubim et palmae, et palma inter cherub et cherub ; duasque facies habebat cherub, faciem hominis iuxta palmam ex hac parte et faciem leonis iuxta palmam ex alia parte, expressam per omnem domum in circuitu ». Cf. Ezech. I, 10 et Apoc. IV, 7.

(2) Dan. IX, 21.

(3) Isai. VI, 2.

(4) Augustinus, *de Genesi ad litteram*, l. XII, c. 36. Voici l'interprétation que donne de ce passage François de Meyronnes dans les « Flores Augustini » : « Patet manifeste quod [Augustinus] ponit istam notitiam [Pauli in raptu] fuisse intuitivam et beatificam quia non ponit eam distare ab illa angelorum et sanctorum nisi per hoc quod nesciebat utrum esset in corpore vel extra corpus... » (ms. Tours Bibl. mun. 250, f. 246 a.).

(5) Augustinus, *de Trinitate*, l. I, c. 10. On n'y trouve d'ailleurs pas ces quatre parties de la béatitude, mais dans les « Flores » on peut lire cette glose du début du chapitre : « Beatus Augustinus pro tali contemplatione [divina] non solum accipit actum intellectus sed et voluntatis sicut anima rationalis includit intellectum et voluntatem denominata a magis noto, quia dicit quod talis contemplatio est gaudium sempiternum et requies et ad idem facit quod postea dicit in eodem capitulo quod soli Deo illustrari perfruique sufficiet » (ms. Tours Bibl. mun. 250, f. 113 d).

pertinere. Et ista ad propositum applicando, prima pars beatitudinis, que est tentio firma, pertinet ad memorativum tenorem, secunda, que est visio clara, ad intellectivum fulgorem, tertia, que est fruitio pura, ad volitivum amorem, quarta, que est delectatio sincera, ad executivum vigorem, quia actus valde delectabilis est communicare plenitudinem sue perfectionis.

Quia vero membrorum incatenatio declarat conexio collationis, idcirco diligenter intuenti patet quod miraculum memorativi tenoris deservit oraculo stuporis thearchici, quia secundum beatum Augustinum memoria appropriatur Patri[1]. Secundo, miraculum intellectivi fulgoris deservit oraculo splendoris cherubici. Tertio, miraculum volitivi amoris deservit oraculo ardoris seraphici. Quarto, miraculum executivi vigoris deservit oraculo decoris angelici, quia angelorum est nuntiare, quod pertinet ad eorum potentiam executivam. Et per consequens ista prima pars beatitudinis que est tentio firma alludit actui hierarchico qui est purgare ; per hoc enim quod in bono spiritus conservantur beati, ab immunditia preservantur, secundum beatum Dionysium[2]. Secunda pars que est visio clara alludit actui hierarchico qui est illuminare. Tertia pars que est fruitio pura alludit actui hierarchico qui est inflammare. Quarta pars que est delectatio sincera alludit actui hierarchico qui est perficere.

De istis autem quatuor oraculis simul inducitur illud preconium || Isa. [f. 2 a] LXIV° capitulo : oculus non vidit nec auris audivit nec in cor ascendit que preparavit Deus hiis qui diligunt ipsum[3]. Ista autem sunt superna miracula quibus felicitantur sancti qui sunt in patria.

Et quoniam ad illam felicitatem patrie pervenitur per additum salutaris doctrine que dicitur theologia, idcirco ad istius doctrine immensam latitudinem perstringendam aliqualiter, decrevi, auxiliante Domino nostro Ihesu Christo, colligere in hac tabula puncta sanctorum in quibus vera residet deitatis scientia, propellente me ad istud exercitium illustrissimo domino meo domino Roberto, Dei gratia rege Ierusalem et Sicilie, cuius serenissimam animam adeo vere sapientie amor sublimiter allexit, ut non solum princeps inclitus, sed etiam verus philosophus non immerito possit dici. Et quia inter cetera sanctorum documenta post dicta sacri canonis doctrina beati Dionysii Areopagite est prior quoad illas que nunc divulgate communiter apud latinos existunt, idcirco erga eam, procedendo a minoribus ad maiora, occurrit primo liber de Mystica Theologia.

Jeanne Barbet.

(1) Augustinus, *de Trinitate*, l. 11, c. 7 (*Patrologie latine*, t. 42, col. 993) ; l. 15, c. 21, (*P. L.* col. 1088 ss.) On pourrait croire qu'il s'agirait plutôt de saint Anselme, *Monoiogion*, c. 48 (*P. L.* t. 158, col. 199), mais les mss donnent incontestablement la leçon : Augustinum.

(2) Dionysius, de *Angelica hierarchia*, c. 3, *passim*, *Dionysiaca*, p. 785-799.

(3) Isai. LXIV, 4.

(4) I Cor. II, 9.

DIEU ET LE MONDE SELON MOISE NARBONI

Bien qu'il ait été reconnu comme un penseur remarquable, Moïse Narboni n'a jamais été étudié. Cette singulière lacune dans l'histoire de la philosophie juive tient probablement à deux faits. Tout d'abord, la plus grande partie de son œuvre n'existe qu'en manuscrits ; parce qu'il n'avait pas cessé, depuis le XV^e^ siècle, d'être poursuivi par les rabbins comme hérétique, aucun éditeur ne se souvint de lui, après la découverte de l'imprimerie. Si deux de ses œuvres ont tout de même reçu les honneurs de l'impression, ce ne fut qu'au XIX^e^ siècle. Le second fait c'est que cet auteur n'a surtout écrit que des commentaires, et des commentaires difficiles ! Comme Ibn Ezra, qui fut son maître, l'un des plus grands du Moyen Age juif, il avait probablement plus de facilité à exposer sa doctrine à l'occasion des textes qu'il lisait. Ses théories nous sont donc livrées par fragments qui ne nous renseignent que sur l'aspect de sa pensée en rapport avec le texte commenté. Encore s'y exprime-t-il de façon elliptique et voilée. C'est une bonne fortune pour nous qu'il se soit si souvent répété d'un commentaire à l'autre car autrement les difficultés qu'il a volontairement accumulées auraient été malaisément surmontables. Penseur audacieux, il se voulait obscur, mais heureusement les passages parallèles s'éclairent généralement l'un l'autre. A qui se donne la peine d'étudier sa pensée en réunissant les textes, en les rapprochant et en les coordonnant, il apparaîtra que l'auteur n'a pas jeté de-ci de-là des idées qu'il n'a jamais pris la peine de synthétiser mais que, dans son esprit, elles formaient un tout cohérent et achevé.

Moïse fils de Josué, surnommé maestre Vidal Bellsom Narboni est né à Perpignan d'une famille originaire de Narbonne, vers la fin du XIII^e^ siècle ou au début du XIV^e^[1]. Très tôt, à 13 ans, il commence, sous la direction

(1) On trouvera des renseignements bio-bibliographiques dans S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, pp. 502-506 ; M. Steinschneider, *Die hebräischen Uebersetzungen*, Berlin, 1893, surtout p. 311 sqq. ; Renan-Neubauer, *Les écrivains juifs français du XIV^e^ siècle*, Paris, 1893, pp. 320-355.

Voici les textes que nous utiliserons dans ce travail :

Commentaire sur le livre des Tendances des philosophes de Gazali, B. N., ms. hébreu 956 (sigle : Tendances).

de son père, l'étude du *Guide des Égarés*, ce livre sacré dans le Midi de la France et pour lequel on s'était tant battu. Il voyage en Espagne ; nous le rencontrons à Tolède, Soria, Valence. A Tolède, il discute un point délicat du *Guide* avec le philosophe Joseph Ibn Waqâr[1]. Parmi les rares passages autobiographiques de son œuvre, il en est un, très pittoresque, qui nous raconte la joute philosophique à laquelle il se livra, devant une grande assistance, avec un savant chrétien éminent qui avait entendu parler de lui comme lui de ce dernier ; il sort vainqueur de ce tournoi[2]. En une autre circonstance, ses qualités de logicien sont mises à l'épreuve par un philosophe chrétien (est-ce le même que le précédent ?) qui lui propose des syllogismes sophistiques dont il doit déceler le vice ; cette fois, il est moins heureux[3]. Il est infiniment regrettable qu'il n'ait pas cru devoir nous révéler le nom de ce (ou ces) philosophe(s). S'il entretient de bonnes relations avec de grands esprits chrétiens, il n'en a pas moins à souffrir des débordements populaires pendant l'épidémie de peste noire. Narboni meurt vers 1362.

C'était un philosophe extrêmement hardi mais de caractère foncièrement religieux comme nous le montre ce texte dans lequel il se justifie d'avoir commenté un livre de Ghazâlî, ce contempteur de la philosophie si méprisé à l'époque : « Cet homme (Ghazâlî), un des plus nobles parmi les hommes, était religieux *(to'riy)* comme l'était Avicenne et c'est l'une des raisons pour lesquelles nous nous sommes appliqué à commenter ses discours[4] ».

Nous avons l'intention de présenter un jour la philosophie de Narboni

Lettre sur le Shi 'ur Qomah (écrite en 1343), Bodléienne, ms. Reggio 51, catalogue NEUBAUER n° 2250,6 (sigle : Sh. Q.).

Commentaire sur les Lamentations, B. N., ms. hébreu 806 (sigle : Lam.).

Commentaire sur le traité de l'intellect hylique d'Averroès (1344), B. N., ms. hébreu 947 (sigle : Intellect).

Commentaire sur le De substantia orbis d'Averroès (1349), B. N., ms. hébreu 918 (sigle : Substantia).

Commentaire sur Hayy ben Yaqzan d'IBN TOFAIL (1349), B. N., ms. hébreu 916 (sigle : Hayy). L'ouvrage commenté a été publié par Léon GAUTHIER : *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Tofaïl*, texte arabe et traduction française, 2e éd. Beyrouth, 1936. — *Commentaire sur le Guide des Égarés* (1362), B. N., ms. hébreu 699 (sigle : C. G. E.). Ce commentaire a été édité (de façon défectueuse) par Jacob GOLDENTHAL, Vienne, 1852, sous le titre : *Der Commentar des Rabbi Moses Narbonensis philosophen aus dem XIV. Jahrhundert zu dem Werke More Nebuchim des Maïmonides zum ersten Male nach einer seltenen Handschrift der K. K. Hofbibliothek zu Wien herausgegeben.* Nous indiquerons la pagination de cette édition.

(1) *C. G. E.*, 1, 28, 4a. Sur ce philosophe-kabbaliste, voir G. VAJDA, « *La conciliation de la philosophie et de la loi religieuse* » *de Joseph b. Abraham Ibn Waqâr, Sefarad* (1949-50), IX, 311-350, X, 25-71 et 281-323.

(2) *Ibid.*, II,19,32a.

(3) *Tendances* 115a.

(4) *Ibid.*, 206a.

dans son ensemble et de lui fixer sa place dans le vaste mouvement philosophique de la France méridionale au Moyen Age. En attendant, nous voudrions poser un jalon et analyser les idées de Narboni sur un problème central : celui de Dieu et de sa relation au monde.

Toute théologie spéculative met l'accent sur l'un des aspects infinis de la divinité. Elle peut l'aborder, entre autres choses, en tant qu'Il est Être ou Premier Moteur ou Intellect. La théologie de Narboni, pour sa part, est fondée sur la méditation presque exclusive de l'unité de Dieu. Qu'est-ce que l'Un ? Une réponse à cette question initiale, Narboni pouvait la trouver à portée de main, si l'on peut dire, dans la *Métaphysique* d'Aristote, livre I (X) ; il se l'appropriera et l'accommodera au mouvement de sa pensée résolument mystique.

Aristote avait enseigné que le continu, le tout, l'individu et l'universel ne possèdent l'unité qu'en puissance (I, 1, 1052a, 34-1052b, 8) mais que l'unité est surtout la mesure première de chaque chose (1052b,18). Il poursuivait ainsi : dans toute chose, il y a une mesure et un principe, absolument indivisible, puisque tel est l'élément premier de chaque genre d'être (1052b,32-1053a,21). La mesure est toujours du même genre d'être que l'objet mesuré (1053a,24). L'opposition de l'un et du multiple n'est pas autre chose que l'opposition de la mesure au mesurable, c'est pourquoi tout ce qui est un, si c'est une chose indivisible, n'est pas nombre (1056b,33-1057a,7). Enfin, bien que l'un appartienne à la catégorie de la quantité, il en existe un équivalent dans la catégorie de la qualité : c'est le blanc (1053b,29), couleur dissociante (1057b,8).

Ces observations d'Aristote sur l'Unité, auxquelles Narboni se réfère explicitement, l'éclairent sur la nature de Dieu. Selon lui, il existe une substance absolument indivisible, Dieu, qui est la mesure de toute chose « comme l'un dans (chaque) genre. En effet, il a déjà été démontré dans le livre X de la *Métaphysique* que, dans toute catégorie, il y a une chose une et indivisible par nature qui est principe dans ce genre et qui mesure tous les êtres qui entrent dans cette catégorie »[1]. Plus tard, vers la fin de sa vie, Narboni devait revenir beaucoup plus amplement sur ce sujet : « Puisque, dit-il, (Dieu) est, de toutes les substances, la plus simple et la plus éminemment première, il s'ensuit que cette substance est le principe de toutes les substances et leur mesure parce qu'elle est la plus simple ; c'est le même cas pour l'être le plus simple qui entre naturellement dans une catégorie : toutes les autres choses comprises dans ce genre ne possèdent l'existence que parce que le plus simple les connaît et les mesure ; par exemple, dans les nombres c'est l'un ; dans les sons, un son ; dans les qualités, une qualité, comme le blanc qui contient toutes les autres couleurs. Ainsi est mesurée chacune des autres substances. En

(1) *Hayy*, 49b.

vérité, on ne connaît leur nature que dans la mesure où elles participent de l'essence parfaite (de Dieu), de sa simplicité, de sa nécessité et de son excellence. Et de même que le blanc, qui mesure toutes les couleurs, *dissocie* la vue, de même cette substance excellente qui mesure toutes les essences *dissocie* la force de notre intellect qui ne peut la saisir, *en raison de la puissance de sa manifestation* »[1]. Remontant des êtres jusqu'à Dieu, la pensée rencontre donc une unité indivisible et véritablement une, en laquelle s'unifient les catégories elles-mêmes puisqu'elles sont enveloppées par elle. Ainsi les choses sont subsumées sous leur genre, les genres sous les genres des genres et ces derniers sous Dieu, unité d'être qui mesure toutes choses. Tout ce qui est n'a d'être que dans la commensurabilité de son être avec celui de Dieu. Dès lors, il est inévitable que lanotion d'être soit univoque dans son application à Dieu et aux choses, ce qu'affirme d'ailleurs Narboni : « Dieu est de la nature du genre : être. Cela est vrai puisque (d'une part), son essence c'est son intellection des êtres et que (d'autre part), l'existence glorieuse et l'ordre qui sont les leurs en lui c'est là sa réalité. Aussi (l'Écriture) dit-elle (*Exode*, XXXIV, 6) : *YHWH*, *YHWH*, *Dieu*, *miséricordieux*, etc. Le premier (tétragramme) c'est le substantif et le second l'attribut. Elle veut dire que Dieu est de la nature de l'être et que la réalité des êtres, en tant qu'ils existent en Lui, c'est la réalité de la divinité et sa quiddité. Aussi a-t-elle répété Son nom avec les mêmes lettres, car celui qui fait être et celui qui est sont de la même nature »[2].

Dieu, que Narboni fidèle à la définition aristotélicienne de l'unité se représente comme la mesure de toutes choses, existe en elles en tant qu'élément premier. Cette participation de Dieu en toutes choses confère précisément l'être à celles-ci et les maintient dans l'existence[3]. Mais cet être et cette existence ne sont que dégradés car l'être et l'existence les plus nobles ne se trouvent qu'en Dieu. C'est qu'en effet, Dieu étant en toutes choses, réciproquement, toutes les choses sont en Dieu dans un état éminent d'excellence[4]. Bien plus, en dehors de Dieu, il n'y a, à proprement parler, rien[5] ; Dieu est la substance même de toutes choses et, en tant qu'Agent, l'essence même du patient. Le texte vaut d'être cité : « ... Il est aussi la substance des êtres en raison du fait qu'ils sont en conformité avec lui et qu'ils sont liés à lui et parce que leur image est son

(1) *C. G. E.*, 1,59,10a. Les mots en italiques sont de Maïmonide.

(2) *Hayy* 49b. Narboni semble interpréter le premier tétragramme comme une 3e personne masc. sing. imparfait *pi'el :* celui qui fait être et le second comme un *pu'al :* celui qu'on a fait être.

(3) *Lam.*, 288b.

(4) *Sh. Q.*, 43a et *Hayy*, 10a et 39b.

(5) *Sh. Q.* 46b.

sceau en eux ; en effet, *son image renferme toutes les autres images...* L'Agent est l'essence du patient »[1].

Dieu se retrouvant dans tous les êtres et les êtres, dans leur état éminent, constituant la réalité de Dieu, nous saisissons maintenant pourquoi, selon Narboni, le tétragramme n'est pas seulement un nom propre qui désigne la gloire divine mais encore un attribut, prédicat de tous les êtres aussi bien séparés de la matière que corporels[2].

L'enseignement de Narboni peut donc se résumer en deux propositions : il n'y a pas d'autre réalité que Dieu mais Dieu n'est pas autre chose que l'archétype du monde. Dieu est ainsi coextensif au monde, en ce sens qu'il n'y a rien de plus dans sa pensée que la pensée du monde. D'ailleurs, pour Narboni, toute pensée n'est jamais que la pensée des autres et la perfection de tout être pensant est à la mesure de son appréhension de l'Autre. « Nous constatons, dit-il, que la connaissance que l'homme a de l'autre que sont les êtres c'est sa connaissance de son essence, car son essence n'est pas autre chose que la connaissance des êtres... Cela est évident de l'artisan : l'essence qui lui vaut le titre d'artisan n'est pas autre chose que sa science des produits de son art. Or donc que la quiddité de l'homme c'est sa science et que la science c'est la connaissance des choses, s'il ignore un connaissable, il s'ôte une portion d'essence »[3]. Dieu ne peut donc pas être une pensée qui se penserait elle-même car il est évident que, pour Narboni, une telle pensée vouée à sa propre contemplation serait une pensée vide, une pensée de néant. Nécessairement, Dieu est la pensée unifiée du Tout. Il n'est pas seulement une unité close, fermée sur elle-même et transcendante qui se retrouverait, réplique de plus en plus dégradée, de plus en plus pâlie, dans tous les êtres à titre d'élément premier leur conférant l'être et le leur maintenant, ce qui serait de bonne inspiration néo-platonicienne. Il est aussi l'Unité du multiple, non pas seulement du multiple intelligible — là encore nous n'aurions affaire qu'à l'intelligence plotinienne — mais encore du multiple sensible, parce qu'il en est l'unificateur[4]. Dieu, c'est l'Unité du continu, du Tout, du Cosmos, de ce grand Individu que les prophètes ont appelé Adam. Arrivé à ce point, Narboni rencontre plusieurs ordres de spéculation et plusieurs symbolismes qu'il va interpréter.

L'Unité du monde représentée sous la forme d'un homme a été révélée au prophète Ézéchiel, lors de sa vision du Char divin, *Merkaba* (chapitre I). Il aperçut une forme humaine. La partie de ce corps, au-dessus des reins, qui baignait dans le *hashmal* (v. 27) représente les Intellects, car le *hashmal* c'est la partie claire, brillante de la langue de feu, mais la partie qui

(1) *C. G. E.*, III, 13, 52a-b. Les mots en italiques viennent d'Ibn Ezra, *Commentaire sur l'Exode*, XXXIII, 21.
(2) *Sh. Q.*, 46a.
(3) *C. G. E.*, III, 21, 59a.
(4) *Substantia*, 173a.

allait des reins jusqu'en bas et qui semblait au prophète du feu, ce sont les corps. Ils sont liés les uns aux autres *comme la flamme attachée à la braise*, selon l'expression du *Sefer Yecira*[1].

L'Unité du monde et le symbolisme de l'Homme reviennent encore dans un autre texte sacré : *le Cantique des Cantiques*. Pour comprendre la description de l'Amant au chapitre V, il faut y appliquer la même méthode que celle dont on s'est servi à propos d'Ézéchiel[2].

Un livre bizarre s'était donné pour tâche de révéler les mesures fantastiques de la divinité ; c'est le *Shi'ur Qoma*[3] ou Mesure de la Taille[4]. Pour Narboni, quelle chance ! Il y retrouve le grand Adam et la mesure : la Taille c'est le Cosmos et Dieu est sa mesure[5]. Narboni a écrit un commentaire qui s'appelle *Lettre sur le Shi'ur Qoma* mais, en réalité, ce n'est pas un commentaire sur cet ouvrage mais sur le développement d'Ibn Ezra sur l'*Exode*, chapitre XXXIII, verset 21, dans lequel il avait été enseigné que le Nom Glorieux c'est l'Un qui subsiste par soi et n'a besoin de personne, l'Un qui est le Tout, qui n'a pas de forme, mais qui les contient toutes, car c'est de Lui qu'elles sortent, enfin que toutes les choses sont liées les unes aux autres ainsi que nous le révèle ce *midrash:* « Dieu a montré à Moïse le nœud des phylactères »[6]. Ces quelques propositions servent d'aliment à la méditation de Narboni dans sa *Lettre sur le Shi'ur Qoma*[7], mais il ne se réfère pas explicitement au livre qui porte ce nom.

C'est avec indignation que Maïmonide avait rejeté cet ouvrage[8] ; cela n'empêche pas Narboni de voir dans le chapitre LXXII de la première partie du *Guide des Égarés* une allusion au *Shi'ur Qoma*[9]. C'est qu'en effet ce chapitre maïmonidien traite de l'unité du monde qu'on doit se figurer comme un seul individu. Utilisant les correspondances microcosme-

(1) *Sh. Q.*, 46a ; interprétation un peu différente dans *Lam.*, 298b : *hashmal* c'est l'essence de l'ange en tant qu'il intellige sa cause, *esh*, le feu, c'est l'intellection par l'ange de l'inférieur.

(2) *Sh. Q.*, 46b.

(3) Sur ce livre, voir G. Scholem, *Major trends in Jewish mysticism*, Jérusalem, 1941, pp. 62-66 et G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1947, p. 40. « La représentation de la divinité, écrit M. Vajda,... est d'un anthropomorphisme crû... dans ces descriptions fantastiques des membres du Créateur... qui pourraient n'être que la mise en relief par un procédé trop voyant de l'impénétrabilité de l'essence divine ».

(4) D'après M. Scholem, p. 360, n. 81, cette traduction est fautive, il faudrait dire : mesure du Corps. Je crois cependant que notre traduction correspond mieux à la pensée de Narboni.

(5) *Sh. Q.*, 46a et *C. G. E.*, I, 70, 14b.

(6) *Talmud Berakot*, 7a.

(7) Narboni soutient aussi que son *Shi 'ur Qoma* est comme un commentaire au *Cantique des Cantiques* (*Intellect*, 262b).

(8) *Teshubot HaRambam*, éd. A. Freimann, p. 343.

(9) *Sh. Q.*, 43a. Le commentateur Shem Tob s'exclame aussi, à propos de ce chapitre : Voici le *Shi'ur Qoma !*

macrocosme, Maïmonide voulait justifier la procession à partir de l'Un absolu de la multiplicité. Il lui fallait d'une certaine façon nier le multiple en affirmant l'unité et l'individualité du Cosmos. Il ne contredisait pas au principe selon lequel de l'un ne peut sortir que l'un, mais il faisait de l'un émané non plus une unité simple mais une unité organique. Le problème se trouvait ainsi résolu mais sans que Maïmonide ait soutenu une quelconque immanence de Dieu au monde assurant son unité. Narboni, quand il retrouve dans ce texte sa *Mesure de la Taille* et voit dans Maïmonide un devancier, tire singulièrement de son côté les autorités du passé.

Il ira même jusqu'à se servir d'Aristote comme une sorte de garant[1]. N'avait-il pas présenté le Cosmos comme un être animé possédant, outre la droite et la gauche que lui reconnaissaient les Pythagoriciens, le haut et le bas, l'avant et l'arrière? Aristote devient comme un ancêtre de la théorie de la *Mesure de la Taille*. Il faut faire observer, cependant, une différence très importante entre Aristote et Narboni. Pour le premier, la longueur de l'Animal cosmique va d'un pôle à l'autre et la direction droite-gauche c'est la ligne qui coupe celle des pôles à angle droit. Chez Narboni, par contre, la Taille va des Intellects séparés jusqu'aux êtres corporels. Mais qu'à cela ne tienne ! Il suffisait à Narboni qu'Aristote ait vu le Cosmos comme un être animé divin et qu'il ait usé d'un symbolisme qui s'apparente au sien.

Comment Dieu assure-t-il l'unité du monde? En tant qu'âme, forme[3] et enveloppant. C'est une homélie rabbinique qui donne à notre auteur l'occasion de développer sa pensée. « De même que l'âme est pure, de

(1) *Lam.*, 292b.

(2) *De Caelo*, II, 2, 285a, 30.

(3) A diverses reprises (*Intellect*, 238a et *C. G. E.*, I, 62, 10b et III, 18, 55a), Dieu, Forme première, est appelé par Narboni « la première *açtokhya* ». M. G. Vajda que nous avons consulté sur ce mot énigmatique nous a renvoyé — nous le remercions bien vivement pour ce renseignement — au *Grand Commentaire d'Averroès sur la Métaphysique* (texte arabe, éd. Bouyges, t. III, p. 1598) où l'on trouve ce terme dans le texte commenté qui correspond au Livre Λ, 7, 1072a,30 sqq. du texte grec. La version arabe traduit : νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' ἑαυτήν (tr. Tricot : la série positive des opposés est intelligible par soi) de la façon suivante : l'intelligible est la dernière *ustûkhya*. L'apparat critique indique que ce mot a été transcrit en latin *alastogia* (Paris, B. N. ms. latin 15453) et *allastogia* (éd. lyonnaise 1542) et que le ms. hébreu 886 B. N. Paris lit non pas : la *dernière* mais la première *ustûkhya* (Narboni se servait certainement d'un manuscrit appartenant à la même famille). En comparant le texte grec et le texte arabe, on se rend immédiatement compte que le traducteur arabe n'ayant pas compris συστοιχία l'a simplement transcrit *ustûkhya*. Averroès propose, au nom d'Alexandre, quatre interprétations pour ce mot ; elles se ramènent à ceci : *ustûkhya* c'est la forme intelligible par elle-même et non par autre chose ou bien c'est la forme parfaite en laquelle il n'y a aucune privation. Pourquoi Narboni use-t-il d'un terme si peu clair comme synonyme de forme première et de premier intellect ? Nous n'y voyons pas d'autre raison que son désir d'accentuer le caractère ésotérique de sa pensée.

même Dieu est pur *(tahor)* ; comme elle remplit tout le corps, ainsi Dieu remplit tout le monde », avaient dit les Rabbins[1]. Et Narboni de commenter : « Ils nous ont expliqué que Dieu, bien qu'il soit Forme du monde, est pur *(naqiy)* et non mélangé (à la matière)... Ils ont expliqué la réalité de son expansion dans le monde et qu'Il lie les parties les unes aux autres et que c'est en raison de l'émanation de cette force une que le monde entier dans sa totalité est devenu un. Car de l'intérieur et de l'extérieur il l'enveloppe *(mibayit umihuç yeçapenu)*[2] et en lui s'attachent toutes les forces vitales et corporelles, c'est-à-dire les forces motrices, animales et intellectives. C'est cela qu'ont soutenu les Rabbins lorsqu'ils ont déclaré : « Cette âme remplit le corps et Dieu remplit le monde ». Il noue le nœud des phylactères[3], car toutes les choses sont accessoires par rapport à Lui, le remplissant Formel. *Tiens-toi debout sur le rocher*[4]. *Lève-toi et appuie-toi sur la réflexion suivante: il est le principe.* Alors tu atteindras ce que tu cherches — Sache-le »[5]. Ce texte, sur lequel nous reviendrons, considère la Forme comme une âme qui enveloppe le monde, s'infuse en lui et assure son unité en en tenant toutes les parties fortement liées.

Ce qui nous frappe, à première vue, c'est la conception toute particulière que Narboni se fait de la Forme suprême. Aristote avait démontré l'existence d'une forme sans matière : le Premier Moteur transcendant. Cette forme mérite au plus haut point le titre de forme parce qu'elle est indivisible, inétendue, pure intelligence séparée de la matière. Dieu est la pensée éternelle de soi-même en qui fusionnent le sujet et l'objet et qui, coupé du monde, le meut par le désir. Sa conception de Dieu comme mesure des êtres immanente en eux oblige, en quelque sorte, Narboni à revenir à la théorie de la forme comme relation, c'est-à-dire comme forme d'une matière et à rejeter l'idée d'une forme absolue.

Il faut se féliciter de ce que Narboni ait lui-même explicité sa pensée de la façon la plus claire possible, dans son commentaire sur le chapitre LXIX de la première partie du *Guide des Égarés*. Maïmonide y avait posé que Dieu est la Forme du monde, mais aussitôt avait mis en garde le lecteur contre une éventuelle confusion. Ne pense pas, avait-il dit, que cette forme dont nous parlons ressemble à celle qui, selon Aristote, n'est ni générable ni corruptible, car celle dont il parle n'est qu'une forme naturelle et non point un intellect séparé. Nous ne prétendons pas, poursuivait-il, que Dieu est forme comme la forme l'est de la matière,

(1) *Talmud Berakot*, 10a. Cf. Ibn Ezra, *Commentaire sur Genèse*, I, 26.

(2) Réminiscence de l'*Exode*, XXV, 11.

(3) V. plus haut p. 198. Pour Narboni et d'autres philosophes, c'est le symbole de la procession des êtres à partir de l'Un.

(4) Allusion à l'ordre donné par Dieu à Moïse (*Exode*, XXXIII, 22) interprété selon Maïmonide qui donne au mot « rocher » le sens de « principe », *Guide*, I, ch. XV et XVI.

(5) *Hayy*, 48b. Les mots en italiques sont de Maïmonide, *Guide*, I, ch. XVI.

mais nous considérons que, de même que tout possesseur de forme est ce qu'il est en raison de sa forme, de même les êtres sont ce qu'ils sont à cause de Dieu : c'est par l'existence de Dieu que tout ce qui existe existe ; la forme c'est donc le fondement ontologique de tout ce qui est. Comme l'explique Shem Tob, Dieu est, selon Maïmonide, forme du monde uniquement par analogie.

Narboni se refuse, quant à lui, à l'envisager de la sorte. Voici son commentaire sur ce passage : « La forme dernière, naturelle, ingénérable et incorruptible dont parle Aristote dans la *Métaphysique* c'est la forme de corporéité, c'est-à-dire les dimensions non absolues dont la matière ne se dépouille jamais »[1]. Interrompons ici Narboni et arrêtons-nous un moment puisqu'il soulève une question importante et du plus haut intérêt pour notre étude. Narboni vient de se référer à la fameuse théorie averroïste de la forme de corporéité qu'il met sous le nom d'Aristote. Selon Averroès, la matière première n'est jamais pure indétermination à laquelle une forme surajoutée apporterait une certaine consistance ; elle possède toujours, sans jamais en être privée, les trois dimensions, mais absolues et non terminées. Aussi bas que puisse descendre la pensée, elle ne découvrira jamais une matière non informée. La première forme qui revêt obligatoirement la matière première, à savoir les trois dimensions absolues, on l'appelle forme de corporéité[2]. La matière première, précise Narboni, n'a aucune réalité sensible, puisque les corps terminés seuls sont sensibles ; sa réalité est donc purement intelligible, elle n'a d'existence que dans les intellects, elle est éternelle[3]. On comprend que Narboni n'ait pas, comme Shem Tob, identifié la forme naturelle, ingénérable et incorruptible de Maïmonide avec la forme *et* la matière : une matière sans forme est impensable et ne possède aucune forme d'existence.

D'une telle conception, deux conséquences semblent découler : la première c'est que la matière première, éternelle et pensée par un intellect, a sa place dans la pensée divine. Cette proposition qui aurait fait sursauter un Gersonide, par exemple, nous permet, croyons-nous, de pénétrer beaucoup plus profondément dans le système de Narboni. La deuxième conséquence est la suivante : il n'est plus possible pour notre philosophe de poser, comme on l'a fait souvent, la hiérarchie : matière sans forme, matière informée et forme sans matière. Pas plus qu'il n'existe une matière sans forme, il n'existe une forme sans matière. La seule distinction que Narboni consente à introduire sera une distinction entre une forme

(1) Pour Shem Tob, suivi par S. Munk, il s'agît plutôt de la forme et de la matière qui sont, d'après Aristote, ingénérables et incorruptibles, sans avoir une existence séparée.

(2) Voir Duhem, *le Système du monde*, IV, p. 541 sqq. et Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, p. 579 sqq., qui cite et traduit divers textes de Narboni relatifs à la forme de corporéité.

(3) *Tendances*, 140a ; *Substantia*, 169b ; *Hayy*, 37a.

d'une matière et une forme avec une matière. Nous la trouverons énoncée dans la suite du commentaire que nous avions interrompu. Nous rendons la parole à Narboni : « Si Maïmonide veut dire, poursuit-il, que Dieu ne se divise pas avec la division de la matière, comme il en est d'une forme d'une matière, soit ! Mais s'il veut dire que Dieu non seulement n'est pas *dans* un corps mais encore n'est pas *avec* un corps, il abandonne les péripatéticiens[1]. D'après Aristote, en effet, Dieu est dans le ciel ; ... or, Dieu, tout en n'étant pas dans un corps, est néanmoins avec un corps et il est *séparé* parce qu'il n'est pas mélangé à lui ; il est, cependant, en lui en tant qu'il est sa forme et une partie de lui... C'est la thèse d'Aristote, d'Averroès et de ceux qui ont approfondi Aristote ; mais Maïmonide a suivi Avicenne qui croyait que le Premier Moteur n'est pas Dieu et qui n'a pas fait la distinction entre *forme-d'un-corps* et *forme-avec-un-corps* ».

On sait qu'Averroès, rejetant la distinction avicennienne entre l'existence nécessaire et l'existence possible, avait nié que Dieu fût différent du Premier Moteur. Il raisonnait ainsi : Dieu ne pouvant être prouvé que par le mouvement, la démonstration de son existence relève de la physique et non de la métaphysique ; la preuve métaphysique d'Avicenne est donc irrecevable. D'autre part, un intellect qui ne mouvrait pas serait parfaitement inutile, Dieu est donc identique au Premier Moteur. On le dit Forme du monde non pas parce qu'il en constitue le fondement ontologique, mais parce qu'il en est la cause formelle et finale en raison du mouvement qu'il lui imprime[2]. Narboni se range aux côtés d'Averroès parce qu'il lui semble interpréter Aristote plus correctement que les autres et aussi parce qu'il s'accorde avec l'enseignement révélé : « Averroès considère, dit-il, que la Nature ne fait rien d'oiseux et qu'il est impossible que le Premier (Intellect) séparé ne soit pas le Moteur de la sphère ; il pense (donc) que le Premier Intellect meut la première sphère non étoilée, semblable *au cristal redoutable* appelé *Arabot*[3]. C'est, semble-t-il, la pensée de la Tora quand elle dit : « Il est ton soutien, Celui qui chevauche les Cieux » (*Deutéronome*, XXXIII, 26) ; David a dit (aussi) : « Exaltez Celui qui chevauche *Arabot*, Yah est son nom » (*Psaumes*, LXVIII, 5). (Or), on ne pourrait s'exprimer ainsi à propos de l'effet, même s'il était premier »[4].

(1) C'est la leçon dans l'éd. J. Goldenthal ; dans la citation faite par Shem Tob, nous avons : il sort (du domaine) de la philosophie ; enfin dans notre ms. : cela sort (vient) des dualistes *(mn hmshnym)* (?).

(2) Sur la question de l'identité de Dieu et du Premier Moteur chez Averroès, voir G. Vajda, *Un champion de l'Avicennisme. Le problème de l'identité de Dieu et du premier moteur...*, *Revue Thomiste*, 1948, p. 480 sqq. et H. A. Wolfson, *Averroès' lost treatise on the prime mover*, *Hebrew Union College Annual*, XXIII, part I, 683 sqq.

(3) Allusion à la vision d'Ézéchiel, I, 22. D'après le *Talmud Hagiga*, 12b, *Arabot* est le premier ciel.

(4) *Tendances*, 179a.

Se donnant donc comme un disciple fidèle d'Aristote et de son commentateur patenté, Averroès, Narboni identifie Dieu au Premier Moteur et ne veut reconnaître que la forme dans sa relation avec la matière, mais il distingue entre une forme hylique résidant dans un corps, répandu en lui et divisible selon sa division et une forme séparée à qui appartient un corps ou, comme il dit, une forme avec un corps. Dans quelle mesure, une telle conception se réclamant d'Aristote peut-elle se concilier avec l'aristotélisme authentique? Cela est une autre question. Quoi qu'il en soit, cette notion de forme-avec-un-corps nous rappelle immédiatement le rapport de l'âme avec son corps[1] dont il était question dans le texte que nous avons cité plus haut[2] et dans lequel Narboni comparaît Dieu à l'âme. Dieu sera donc une forme comme l'âme, animant le monde en lui donnant le mouvement[3], irradiant sa force en lui, faisant son unité, mais ne se divisant pas avec sa division.

Mais la forme joue aussi un autre rôle qui sera également dévolu à Dieu : elle est une limite, une sorte de lieu qui enserre l'être informé. « Dieu est la forme du monde et son enveloppant, écrit Narboni, comme l'est le lieu ; et la forme limitante c'est le lieu du monde, mais le monde n'est pas l'enveloppant de Dieu »[4]. Est-ce à dire que le monde ait besoin d'une limite extérieure? Certainement pas. « Quand les Sages d'Israël ont déclaré que Dieu est le lieu *(ma ʿon)* du monde, mais que le monde n'est pas son lieu[5], ils ne prétendaient pas qu'il est un corps fini enveloppant le monde, comme se l'imaginent les Kabbalistes qui s'abritent sous la lumière d'une tradition ésotérique, puisque la totalité du monde n'est pas enveloppée et que Dieu n'est pas un corps dont la concavité enfermerait la convexité du monde. Ce qu'(en vérité) ils ont voulu dire par là c'est que Dieu est la Forme du monde. Comme la forme est l'entéléchie du possesseur de la forme et sa limite de telle sorte que ses dimensions ne se répandent pas en dehors de lui, ainsi en est-il de Dieu »[6]. La confirmation de cette exégèse, Narboni la découvre dans un autre

(1) Voir Aristote, *De Anima*, II, 2, 414a, 19-22 (trad. Tricot) : « C'est à bon droit que des penseurs ont estimé que l'âme ne peut être ni sans un corps, ni un corps : car elle n'est pas un corps, mais quelque chose du corps... ». Cf. Narboni, *C. G. E.*, II, 11e proposition, 22b.

(2) P. 199.

(3) Cf. *Substantia*, 179b : « Du moment que l'existence des êtres doués de mouvement leur vient du mouvement, le Moteur est donc l'Agent, c'est pourquoi il est écrit : *Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre.* Comprends-le ». La Création n'est pas autre chose que le mouvement du ciel dont l'origine est Dieu.

(4) *Hayy*, 10a.

(5) *Bereshit Rabba*, § 68.

(6) *C. G. E.*, I, 70, 14b. Le même texte rabbinique est cité par Crescas (dans Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, p. 198 sqq.) avec la même interprétation : Dieu est le lieu du monde, c'est-à-dire, sa forme individuante et limitante. La source est certainement Narboni.

midrash : « Quand Dieu créa son monde, enseignent les Rabbins, les Cieux allaient se distendant jusqu'à ce que Dieu les eut rabroués »[1]. Ils font allusion, selon notre philosophe, au rapport entre le moteur et le mû et au fait que les Cieux ne peuvent être plus grands qu'ils ne sont[2]. Donc, Dieu n'enveloppe pas le monde comme un lieu puisque — on le sait bien depuis Aristote — il ne peut en avoir ; par conséquent, quand les Rabbins désignent Dieu comme le lieu du monde, ils entendent par ce terme la forme. Aristote lui-même avait reconnu, d'ailleurs, leur ressemblance : « C'est par la propriété d'envelopper, a-t-il écrit, que la forme semble être le lieu ; en effet, les extrémités de ce qui enveloppe et de ce qui est enveloppé sont les mêmes. Assurément donc ce sont là deux limites, mais non du même être ; la forme est de la chose, le lieu, du corps enveloppant »[3]. Limite comme le lieu, la forme clôt de toutes parts ce dont elle est forme, elle le détermine, le limite, elle fait de lui une unité, un individu, un Cosmos.

Ce n'est pas tout. Dieu ne se borne pas à enfermer le monde dans l'unité, il assure aussi la limitation, la détermination de chaque chose en tant qu'il en est la mesure : en effet, toute chose mesurée est forcément limitée. En fin de compte, l'individualisation du Tout et des parties constitutives est l'acte de Dieu. On dirait que Dieu, chez Narboni, joue le rôle de la *péras* (limite) platonicienne qui appliquée à l'*apeiron* (l'infini) le circonscrit. Non pas que le monde puisse être illimité pour Narboni mais on aurait pu imaginer un fluide insaisissable qui s'écoulerait en tous sens ; cela n'est pas. Dieu a imposé sa mesure au monde, il l'a cristallisé en blocs individualisés.

Maintenant, comment concilier l'idée que Dieu est, comme mesure immanente en chaque être, son unificateur et celle qui fait de lui la forme unifiante de la totalité du monde ? « De l'intérieur et de l'extérieur, il l'enveloppe » nous disait Narboni. Nous croyons pouvoir avancer l'interprétation suivante : Dieu est la forme des formes et le concept des concepts. Envisagé selon un de ses concepts, il se trouve dans chaque être à titre d'élément, de mesure, selon les deux sens du mot mesure : mesure-étalon et mesure-limite : il est la forme qui circonscrit, limite et individualise cet être. Mais Dieu, pris dans sa totalité, en tant que forme des formes et concept intégrant tous les autres concepts, est la mesure, l'enveloppant, l'unité de tout le Cosmos. Le monde n'est pas autre chose que l'étalement, la diversification dans la matière des formes multiples rigoureusement unifiées dans la pensée divine[4]. Dieu récapitule donc tous les êtres intelligibles et sensibles dans leur suréminente réalité. Hors de lui, ils n'ont

(1) *Talmud Hagiga*, 12a (texte un peu différent). Même *midrash* cité dans *Sh. Q.* 45a.
(2) *C. G. E.*, I, 70, 14b.
(3) *Physique*, IV, 4, 211b, 10, trad. Carteron.
(4) Voir *Hayy*, 39b.

plus qu'une pauvre existence. Toutes ces répliques innombrables sont autant de portions de la substance divine mais dégradées par leur dispersion, déchues dans la matière. Dans un texte capital et dont on ne saurait exagérer l'importance, Narboni va jusqu'à considérer que, à la limite, quand les formes auront émané de Dieu dans leur totalité, Dieu le Créateur se sera comme entièrement imprimé dans la glaise[1].

Ayant affirmé que Dieu seul existe et ayant ressenti comme une atteinte portée à la dignité divine, comme une sorte de scandale théologique, la déficience profonde de ces essences divines que sont les êtres du monde, Narboni, emporté par la logique de sa pensée, en est arrivé à soutenir que la gloire divine exigeait la négation par l'esprit de l'existence du monde. « Salomon a dit (*Proverbes* XXV, 2) : *la gloire de Dieu, c'est cacher la chose*, cela signifie que la glorification de Dieu consiste à cacher les choses comme si elles étaient supprimées et à annuler et à détruire tous les êtres par la pensée »[2]. Cet acte de l'esprit qui élimine le Dieu imprimé dans la glaise pour ne retenir que le Dieu-paradigme n'est pas simplement destiné à affirmer la suffisance de Dieu à soi-même et la radicale contingence du créé mais encore il représente la condition essentielle de l'union avec Dieu. Le dernier mot de Narboni fait écho à l'ordre donné par Plotin à l'âme désireuse de contempler l'Un : « Retranche toutes choses »[3].

Narboni se voulait strictement fidèle à Aristote interprété par Averroès ; pour louer ces deux maîtres il n'a pas assez de dithyrambes et, dans toute controverse philosophique, il prend partie pour Averroès. Pourtant l'esprit qui anime sa philosophie dans son ensemble est nettement néoplatonicien. En somme, c'est son mysticisme en lui qui a triomphé d'Averroès et qui l'a porté à reconnaître en Dieu l'unique réalité et à voir le monde comme un fantôme qu'il fallait encore supprimer.

Charles Touati.

(1) *Tendances*, 156b : « Lorsque s'épuiseront toutes les formes, ce sera comme si le Créateur se créait dans la glaise *(tit)* et devenait lui-même le créé ».

(2) *Hayy*, 75a.

(3) *Ennéades*, V, 3, 17 (Bréhier, p. 73).

SACRUM IMPERIUM ET IMPERIUM GERMANICUM CHEZ NICOLAS DE CUES

La manière dont Nicolas de Cues, dans son *De Concordantia catholica*,[1] parle de l'Empire est révélatrice de la difficulté qu'ont éprouvée, depuis la restauration de l'Empire par Othon Ier, les théoriciens de la puissance impériale à concilier le titre d'Empereur qui suppose la domination universelle et la limitation de fait de sa domination à une partie seulement du monde chrétien[2]. Effectivement le terme d'Empire est ambigu, il peut désigner tout aussi bien l'Empire universel dont Dante rêve dans le *De monarchia*, que l'ensemble des territoires soumis à tel Empereur, par exemple à Sigismond à qui est dédié le *De concordantia catholica*.

Nicolas de Cues utilise donc tour à tour dans son livre les expressions suivantes pour désigner la réalité équivoque de l'Empire : *Imperium christianorum (III, 5 fol. 56)*, *Imperium sacrum (III, 7 fol. 56; III,* 36 *fol. 71)* et *Imperium germanicum (III, 32 fol.* 70*)*. L'Empereur, de son côté, est dénommé tantôt *Caesar (III, 1 fol. 52; III, 41 fol. 76)*, *Romanorum rex (ibid.)*, *Imperator romanus (III, 6 fol. 56)*, *Imperator*, tout court *(III, 7; III, 13, 15, 16, 17, 18, 26. etc)*, *invictissime Imperator (III, 41* fol. *76)*, *Imperator maximus*, *alter Augustus (Registrum fol. 3,* p. *18)*.

Parlant d'Othon, *Imperator certissimus*, le Cusain montre comment l'*imperialis potestas* lui est déléguée, *tam a senatu Romano et toto populo*

(1) Nicolai de Cusa, *De Concordantia catholica, libri tres* (Paris, Jodocus Badius Ascensius, 1514). *Facsimile-Druck mit einem Vorwort von Dr. Gerhard Kallen* (Bonn, 1928).

Nicolai de Cusa, *Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis*, vol. XIV, 1-2 (= livres 1 et 2 de la Concordantia), 1939 ss.

(Nous renvoyons dans le corps de notre texte, entre parenthèses, par les chiffres romains à l'un des trois livres, par les chiffres arabes aux chapitres. Nous indiquons, en outre, le folio recto ou verso, et pour les deux premiers livres la pagination de l'édition de Heidelberg).

(2) Rob. Holtzmann, *Der Weltherrschaftsgedanke des mittelalterlichen Kaisertums und die Souveränität der europäischen Staaten* (*Hist. Zeitschrift*, Bd. 159, 1939), p. 251-264.

quam a Papa cum sua synodo. Othon réunit ensuite sous sa *potestas* les *dominia* suivants : royaumes d'Italie, des Lombards, des Burgondes, royaume de Germanie qu'il a reçu en héritage : *Proposito nostro sufficit scire ex illis regnis ac dominiis praetactis imperium nostrum collectum (III, 26 fol. 68).*

Il ressort de ces citations, que pour Nicolas de Cues l'Empire est tantôt l'organisation temporelle du corps mystique du Christ, tantôt l'ensemble des territoires effectivement soumis à l'Empereur ; l'Empereur lui-même est tantôt le souverain désigné par le peuple romain à la façon des Césars antiques, tantôt encore le roi d'Allemagne qui se trouve historiquement avoir hérité des titres des Césars sans pour cela être entièrement *dominus mundi (III, 6 fol. 56) : Imperator Romanus est dominus mundi, non totius tamen*, puisque l'Empire romain était géographiquement limité et que *non parva mundi pars* lui échappa. Ce qui est vrai du prince romain l'est *a fortiori* du prince germanique.

La même équivoque se retrouve quand le jeune Docteur apostrophe le débile Sigismond : *o successor Basilii, Sigismunde piissime (III, 24 fol. 67 r)*, alors que le projet de réforme temporelle qu'il lui soumet ne concerne que les territoires qui de fait relèvent de sa couronne. Notre auteur se réfère expressément à la Bulle d'or de 1356 *(III, 25 fol. 68 r)* qui réserve aux seuls électeurs allemands la nomination de l'Empereur, sans que la confirmation papale soit requise.

En fait, nous sommes à une époque où l'affaire est entendue : politiquement aucun Empereur ne prétend plus à cette domination universelle ; celle-ci ne survit plus que dans les titres et dans quelques préséances qui jouent plutôt dans une affaire religieuse comme le concile que sur le terrain politique proprement dit[1]. La persistance de l'équivoque à la date du Concile de Bâle est donc d'autant plus étonnante qu'à ce moment la réalité dément chaque jour davantage l'idée d'Empire chrétien. C'est dire que la « concordance catholique » fournit à qui s'intéresse à l'histoire des idées un témoignage particulièrement précieux, parce que plus idéologique, plus attaché aux concepts traditionnels.

I. Sacrum Imperium

Pour reconnaître dans le raisonnement du Cusain les arguments qui renforcent l'idée d'Empire universel, il convient d'abord de se rappeler dans quelles circonstances le traité de la « Concordance » a vu le jour : c'est un projet de réforme présenté au concile œcuménique réuni à Bâle depuis 1431. Notre traité, qui est de 1434, parle donc de la réforme de tout l'ensemble humain représenté à Bâle, c'est-à-dire de la chrétienté visible, de l'Église militante, elle-même figure et image de l'Église réelle des élus.

(1) H. Günter, *Die Reichsidee im Wandel der Zeiten* (*Hist. Jahrbuch*, 1933), p. 409 ss.

Mais ce concile de la chrétienté n'est-il pas réuni en terre allemande? N'a-t-il pas appartenu à l'Empereur de le convoquer? N'est-ce pas Sigismond lui-même qui a déjà réuni les pères à Constance? Réformer l'Église n'est-ce pas, d'une certaine manière, réformer la société chrétienne, qui, la convocation du concile le prouve, accorde une certaine prééminence parmi les princes temporels à l'Empereur Sigismond?

La tentation est donc proche de faire coïncider la réforme de l'Église et la réforme de l'Empire. Nous verrons plus bas que le Cusain n'est pas le seul à succomber à cette tentation. Historiquement nous sommes en présence des derniers vestiges d'une conception où le Sacerdoce et l'Empire apparaissaient comme les deux aspects différents d'une même réalité. Malgré Cluny, malgré Innocent III, malgré la scolastique et Saint Thomas, l'Empereur, en plein xv^e^ siècle, est resté d'une certaine manière le kosmokrator, le prince tête de l'Église, il est resté cet Empereur, qui à l'époque franque, était sacré comme l'évêque par l'onction frontale avec le Saint Chrême, qui encore du temps des Saliens était *constitutus ad regendam ecclesiam* comme il est dit dans la liturgie du sacre pratiquée à ce moment[1].

C'est donc une très vieille tradition que ni de nouveaux rapports de forces, ni de nouvelles idéologies n'ont pu entièrement évincer, qui conduit le Cusain à considérer l'Empereur comme une sorte d'homologue temporel du Pape. Or, ce parallélisme, constamment sous-entendu, du Sacerdoce et de l'Empire, est la prémisse sur laquelle repose toute l'argumentation du troisième livre consacré à la réforme de l'Empire.

Mais la tradition politique ne suffit pas pour expliquer la thèse du parallélisme, surtout à une époque où la grande querelle entre le Sacerdoce et l'Empire s'est tue : les sources profondes en sont à chercher ailleurs.

Se référant aux écrits des premiers Pères de l'Église, le Cusain commence par illustrer ce qu'est le primat de l'évêque par analogie avec le pouvoir temporel : l'évêque est comme le capitaine désigné par une armée et qui porte désormais en lui le consentement de tous *(I, 6 fol. 10 r, p. 56-57)*[2]. Dans le même chapitre 6 du premier livre réapparaît le même parallélisme, mais appliqué cette fois-ci directement à la hiérarchie romaine préchrétienne. Celle-ci est reproduite parallèlement par la hiérarchie ecclésiastique *(I, 6 fol. 10* r, *p. 59)* : les primats résident aux sièges des premiers flamines, les archevêques ont succédé aux archiflamines. Ainsi *constat quod praesidentialis ecclesiastica potestas superadita sit temporali quemadmodum anima corpori (I,* 6 *fol* 10 v, *p.* 60)[3].

(1) Ed. Eichmann, *Die Kaiserkrönung im Abendland* (Würzburg, 1942), I, p. 325 ss.).

(2) Cf. St. Jérome, *Adversus Jovinianum*, I, 26 ; Migne, *P. L.* 23/258 (d'après les notes de l'édition de Heidelberg établie par G. Kallen).

(3) Cf. Léon IX, *Ad Petrum et Joannem episcopos ;* Migne, *P. L.* 143/730 (d'après l'édition Kallen).

Le principe du parallélisme est également invoqué pour expliquer le primat de Pierre. Nicolas renvoie à Léon IX invoquant St. Cyprien : *Roma principatum et caput obtinet nationum, et ita actum est divino nutu, ut, ubi erat caput superstitionis, ut illic caput sanctitatis quiesceret. Ergo Romanus episcopus eum gradum praesidentiae habet, quem habuit apud ethnicos Roma (I, 15 fol. 13 v, p. 79-80)*[1].

Ainsi dans le livre premier, la hiérarchie temporelle de l'ancienne Rome sert à prouver la légitimité de la hiérarchie ecclésiastique. Cette preuve n'est possible que si l'on accepte avec certains Pères que le Sacerdoce est à la société temporelle ce que l'âme est au corps, et que si l'on se remet dans la situation politique du temps de St. Cyprien, où l'Empire romain pouvait vraiment se prétendre universel. Au XV^e^ siècle, le Cusain lui-même en prend acte comme nous verrons plus loin, une telle prétention serait vaine : il ne reste du raisonnement de St. Cyprien que le schéma du parallélisme du Sacerdoce et de la hiérarchie temporelle.

Ainsi le pas que fait le Cusain en renversant les termes parallèles, ne change rien à l'idée fondamentale qu'il a trouvée chez les Pères : c'est toujours l'image du corps et de l'âme qui sert à « figurer » le rapport entre le temporel et le spirituel. Mais maintenant c'est le spirituel dont l'universalisme est indiscutable. C'est le corps désormais qui sera caractérisé en fonction de l'âme. Il existe nécessairement *unus in plenitudine potestatis caeteris supereminens mundi dominus: qui Romano pontefici suo modo in hac corporali hierarchia ad instar ipse in sacerdotali regulariter par esse dicitur, servata differentia quae inter spirituale et corporale existit (III, 1 fol. 52 r)*. Il est ainsi établi que *imperatorem in corporali hierarchia, sicut Papam in spirituali, caput et omnium principem esse (I, Registrum fol. 3 v, p. 19)* : l'Empereur est le premier des rois comme le Pape est le premier des patriarches ; les ducs correspondent aux archevêques, les comtes aux évêques.

Le temporel toutefois est parallèle au spirituel sur un autre plan, *servata differentia*. L'Empire glorifié comme reflet, comme écho du primat de Saint Pierre, n'est pas l'Empire d'Othon, ni même celui dont rêve Dante. Reprenant la vieille image de la lune et du soleil pour « figurer » les rapports de l'Empereur et du Pape, le Cusain s'en sert plutôt à la manière d'Innocent III[2], pour qui la papauté est comparable au soleil dont la lune-empire tient sa lumière, qu'à la manière de Dante, pour qui les deux pouvoirs sont, ou devraient être, deux soleils : Avant la querelle qui fut intentée à Frédéric II

(1) *Ibid.*

(2) K. BURDACH, *Vom Mittelalter zur Reformation* (Berlin, 1913-28, II). Bd., 1. Teil, p. 272 ss.

« Soleva Roma, che il buon mondo feo,
Due Soli aver, che l'una e l'altra strada
Facean vedere, e del mondo e di Deo ».[1]

En effet, pour le Cusain, *illuminatur... imperium a sacerdotio sicut luna a sole, licet enim luna ita a Deo creata sit sicut sol, non tamen nisi per solem illuminatur (III, 41 fol. 75 r)*. Le retour à ce symbole, d'une antiquité immémoriale, est cependant significatif : la prétention de l'Empire à la prééminence dans le monde temporel est acceptée comme indiscutable, comme une donnée consacrée de la tradition. Cette prééminence est conçue comme un reflet amoindri mais parallèle sur un plan autre et subordonné de la prééminence papale : le Sacerdoce a vaincu l'Empire, mais dans l'ordre temporel l'Empereur est resté l'homologue nécessaire du Pape, le premier parmi les princes.

Ainsi toute l'argumentation des deux premiers livres sur l'unité de l'Église et la hiérarchie du Sacerdoce aboutit par le détour du principe du parallélisme à plaider, servata differentia, pour l'unité politique de la chrétienté, la grandeur de l'Empire et la prééminence de l'Empereur. L'unitarisme théologique du Cusain est de cette manière une des sources, sinon la source principale de son unitarisme politique.

A. L'UNITARISME THÉOLOGIQUE

L'unité de l'Église est un article du dogme chrétien, il s'agit d'une vérité de foi, révélée, qu'il serait vain de vouloir prouver. Aussi Nicolas de Cues ne se donne pas la peine d'apporter des preuves : son argumentation se borne à être une illustration, une explication, il se contente de chercher des « images » qui permettent de se « figurer » cette unité : *Nunc ut proprius accedamus posito hoc fundamento... modum intelligendi investigamus (I, 2 fol. 6 v, p. 35)*.

a 1. *Ecclesia corpus Christi*

Ces « images », ces « figures » sont empruntées à la tradition. Notre auteur se réfère d'abord à des textes qui n'admettent pas la contradiction : saint Paul[2] et les Pères, Ambroise, Jérôme, Cyprien, Augustin et, expression d'une révérence particulière, Albert le Grand, tous commentant la formule paulinienne *ecclesia corpus Christi* et le thème *matrimonium inter Christum et ecclesiam*. Est invoquée également la promesse du Christ

(1) *Purgatorio* XVI, 106 ss. Cf. *De Monarchia* III, 4, 16. Sur la théorie des deux luminaires chez Dante et chez ses adversaires curialistes, cf. É. Gilson, *Dante et la philosophie* (Paris, 1939), p. 186, et P. de Lapparent, *L'œuvre politique de François de Meyronnes* (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, XV-XVIII, 1942), p. 42-52.

(2) *Épître aux Éphésiens*, I 23 et IV, 22.

aux apôtres, c'est-à-dire à la première Église, d'être toujours parmi eux *(I, 11 fol. 11 v, p. 68)*.

a 2. *Église militante et Église triomphante*

D'une part l'Église militante participe de l'unité de l'Église triomphante, de l'Église des élus symbolisée par le collège des apôtres, et ceci par le mystère de la Trinité. Les trois Églises triomphante, souffrante et militante sont indissolublement unies comme sont unis *spiritus*, *anima* et *corpus* dans l'homme, ou les trois personnes dans la Trinité *(I, 4-6 fol. 8, p. 46-50)*.

D'autre part, l'Église militante n'est qu'une approximation de l'Église triomphante : elle se compose d'hommes de chair, imparfaits. Or, Dieu seul sonde les cœurs : *ideo nullum est iudicium humanum certum de membris ecclesiae, nisi in modo renatis infantibus (I, 4 fol. 8 r, p. 48)*. Nous voyons annoncée ici la notion d'*ecclesia conjecturalis* qui sera développée dans la lettre à Rodrigue Sanchez du 20 mai 1444[1]. L'Église militante n'est, de par l'imperfection et la particularité de notre connaissance humaine, qu'une approximation de l'Église des élus. L'Église militante renferme aussi bien ceux qui sont unis au Christ *in spiritu* que ceux qui ne lui sont unis qu'apparemment et extérieurement, mais que d'après les signes extérieurs nous considérons conjecturalement comme membres de l'Église. D'autre part, cette Église conjecturale ne comporte pas tous les chrétiens véritables, certains de ceux-ci, en effet, ne sont pas *sensibili signo manifesti*.

Ce qu'on a appelé la tolérance du Cusain (à propos de sa politique envers les Hussites, les Grecs et à propos des développements de la *Cribratio Alcorani*) a sa racine dans ce concept d'Église conjecturale : l'unité de l'Église n'exclut pas des particularismes dans les rites. La voie est ainsi ouverte à des concessions sur les formes extérieures, humaines, « sensibles » du culte ; la variété des rites est compatible avec l'unité de la foi[2].

Néanmoins cette Église militante, imparfaite et perfectible, est la seule Église ; s'en séparer ou provoquer des séparations arbitraires, c'est vouloir le schisme, contradiction de la foi et de l'Église ; réunir les membres déjà séparés comme le Pape Eugène à Florence, c'est servir le Christ. Aussi bien le Cusain est convaincu qu'un jour, malgré les hérésies, l'unité se refera au niveau de l'Église militante et sous la houlette de Saint Pierre,

(1) [Nicolas de Cues] Cusanus-Texte, II. Traktate, 1 : *De auctoritate praesidendi in concilio generali*. Lateinisch und deutsch, hg. v. Gerhard Kallen (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie*, Heidelberg, 1935-36, III), p. 106 ss. — Cf. le compte rendu de H. Heimpel (*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 57. Bd., *Kanonische Abteilung* 26, 1937), p. 56 ss.

(2) Nicolas de Cues, *Œuvres choisies*. Traduction et préface de Maurice de Gandillac (Paris, Aubier, 1942), p. 359.

et cet espoir du dernier jour où, avant l'Antéchrist et le jugement dernier, l'unité sera refaite, lui fait élever la prière fervente que voici : *O Deus, si hoc nostro tempore levare possemus capita nostra et videre appropinquantem redemptionem nostram: quia videmus ecclesiam nunquam ad eum casum devenisse in quo nunc est, vellet Deus in sacra synodo Basiliensi electos suos esse congregatos et in tanta adversitate et perplexitate ostendere adventum majestatis suae (I, 12 fol. 12 v, p. 72).*

b) *Sacerdoce un*

L'unité de l'Église est réalisée par un Sacerdoce qui est un par nature, qui est l'*anima* de l'Église, comme les sacrements en sont le *spiritus* et les fidèles le *corpus (I, 6 fol. 9 r, p. 54, fol. 10r, p. 60)*. Ce raisonnement trinitaire que nous avons déjà rencontré revient constamment chez le Cusain : *Sacerdotii potestas ab ipsa trinitate robur capit (I, 9 fol. 11 r, p. 64)*[1].

A travers ce Sacerdoce qui est une réalité par delà ses représentants peut-être indignes *(I, 8 fol. 11 v, p. 66)*, opère l'esprit. Ce Sacerdoce ne saurait être qu'une unité organisée hiérarchiquement, et cette hiérarchie est à son tour une expression de la trinité et correspond à la hiérarchie angélique *(I, 7-8 fol. 10 v-11 r, p. 60-64)*. (A côté d'idées purement théologiques et dogmatiques, tributaires de l'Écriture et des Pères, de St. Augustin notamment, interviennent ici des spéculations qui ont leur origine chez le Pseudo-Denys Aréopagite, ce dernier, il est vrai, étant rangé parmi les Pères par les contemporains du Cusain).

L'idée d'*ordo (Sacerdotii potestas... spiritu sancto regitur per medium characteris ordinis)*, l'idée de permanence de la *cathedra (I, 9 fol. 11 r, p. 64)*, c'est-à-dire le concept d'un Sacerdoce indivisible dans l'espace et le temps, et enfin la hiérarchie sacerdotale ne sont qu'un autre aspect de l'unité de l'Église.

c) *Tête une du Sacerdoce*

Cette unité est affirmée encore une fois, illustrée par la permanence de la tête de la hiérarchie, le Pape. Nicolas de Cues ne manque pas de rappeler le *tu vocaberis Cephas* de l'Évangile et de le commenter *(II, 34 fol. 47 r, p. 293)*. Mais s'il est vrai que la « Tête de la supersition » est devenue la « Tête de la sainteté », *divino nutu (I, 15 fol. 13 v, p. 79)*, le siège romain importe moins que la succession apostolique et l'adhésion de l'Église. Si par hasard l'archevêque de Trèves *per ecclesiam congregatam pro*

(1) Sur le « topos » des « vestigia trinitatis », d'origine augustinienne autant que dyonisienne, cf. P. E. Schramm, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. bis zum 16. Jahrhundert* (Weimar, 1939), I, p. 190 (à propos de Guillaume d'Auvergne). — Cf. également Alois Dempf, *Sacrum Imperium* (München, 1929), qui à propos de Nicolas parle d'un « Anschluss an die augustinische symbolische Entsprechung von Trinität und Seele ». — Cf. enfin à propos de notre auteur E. Hoffmann, *Das Universum des Nikolaus von Cues* (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil. Hist. Klasse,* 1930), p. 38 ss.

praeside et capite eligeretur ille proprie plus successor sancti Petri in principatu foret quam Romanus Episcopus (II, 34 fol. 49 r, p. 305).

En résumé, le postulat de base du *corpus christianum* aboutit chez le Cusain 1° à l'affirmation d'une Église une qui n'a de sens que si un jour elle doit englober tout l'Univers. Cette Église, dans son aspect institutionnel, en tant qu'Église militante, participe par le mystère de la Trinité de l'unité de l'Église triomphante ; 2° à l'affirmation d'un ordre sacerdotal hiérarchisé, un dans les siècles et dans ses membres, et distinct du corps des fidèles ; 3° à l'affirmation d'une tête unique de cet ordre sacerdotal.

Or, le principe du parallélisme entre corps et âme fait que, dans la réalité temporelle de la chrétienté, apparaissent les reflets de cette unité, de cette hiérarchie, de ce primat *(III, 1 fol. 52 r)*. Evidemment les parallélismes ne s'imposeront pas toujours, seront cherchés et parfois artificiels, mais par là même significatifs. Sur ce principe du parallélisme s'appuieront l'affirmation d'une république chrétienne, d'un ordre hiérarchique des princes chrétiens et d'un primat impérial.

La théologie unitariste que le Cusain doit à la tradition est donc la base essentielle de son concept d'Empire chrétien, ce que l'on a pu ramener à la formule : « Die Kaiseridee ist bei Cusanus ein Postulat des christlichen Universalismus ».[1]

B. L'UNITARISME PHILOSOPHIQUE

Il est certain que distinguer dans la pensée du Cusain le raisonnement philosophique du raisonnement théologique est un anachronisme psychologique, un anachronisme qui n'est justifiable que comme moyen de rendre plus claire notre démonstration.

Il s'agit en un mot de retrouver parmi les « figures » qui permettent au Cusain de faire concevoir l'unité de l'Église, celles qu'il doit à une autorité qui, pour nous, est une autorité philosophique. Or, nous l'avons déjà relevé, le Pseudo-Denys (il s'agit presque uniquement de lui) est pour les hommes du XV^e^ siècle un des Pères de l'Église, le disciple même de Saint Paul[2] !

L'admiration du Cusain pour le Pseudo-Denys cependant n'est que

(1) A. Posch, *Die Concordantia catholica des Nikolaus von Cues* (Paderborn, 1930), p. 180. — Cf. P. Rotta, *Il Cardinale Nicolo di Cusa. La vita e il pensiero* (Milano 1928) : « Col' 'Concordantia catholica' ... siamo senza dubbio ... nell'orbita della concezione unitaria della 'repubblica christiana', dell' 'humana universitas' ... la quale concezione rappresenta uno dei motivi più condivisi dell'anima medievale ».

(2) Pour l'indissolubilité des influences augustinienne et dyonisienne, cf. G. de Lagarde, *La naissance de l'Esprit laïque au déclin du M. A.* (Saint-Paul-Trois-Châteaux, 1934 ss., vol. III ; *Secteur Social de la Scolastique*), p. 32 : « La théorie augustinienne de l'Ordre, complétée par l'émanatisme néoplatonicien du Pseudo-Denys, est au cœur de toutes les spéculations médiévales ».

la première manifestation d'une inclination qui le poussera de plus en plus à s'intéresser à d'autres néo-platoniciens, à Proclus par exemple, et qui lui fera édifier à partir des bases ainsi trouvées un système de philosophie original.

Cette appartenance de notre auteur à la tradition néo-platonicienne a été relevée par exemple par E. Cassirer[1], qui pourtant le situe à l'orée de la Renaissance et à l'origine d'une lignée qui aboutira à Copernic et Descartes. M. de Gandillac relève, pour sa part, combien il est étonnant que la perspicacité critique du Cusain n'ait pas dévoilé la supercherie qui fait du Pseudo-Denys le disciple de Saint Paul : « c'est qu'il est le plus cher de ses maîtres... celui avec lequel il se sentait le plus d'affinités[2] ». Le catalogue de l'hôpital de Cues[3] démontre que le goût de notre auteur pour les textes néo-platoniciens n'a fait que se préciser. Ses adversaires ont même tiré de cette emprise platonicienne des arguments pour l'accuser de panthéisme[4] et de procéder du même esprit hérétique que les Vaudois, Eckhardt et Wiclef, et dans sa réplique, le Cusain s'est retranché derrière St. Thomas d'Aquin, qui défendait déjà l'Aréopagite contre de pareilles accusations[5].

Pour nous il est intéressant de relever les thèmes empruntés au Pseudo-Denys et qui servent à illustrer une fois de plus la vérité fondamentale de l'unité de l'Église et contribuent ainsi, indirectement, à étayer la conception d'un Empire universel.

a) *La hiérarchie sacerdotale*

Le *De Coelesti hierarchia* et le *De Ecclesiastica hierarchia* du Pseudo-Denys sont les sources du chapitre 2 du livre premier de la « Concordance » *(I, 2 fol. 6 r, p. 35 ss.)* où apparaît la théorie de l'émanation : à mesure que les créatures sont plus éloignées de Dieu, elles en portent moins la ressemblance *(Unde suo modo naturali fluxu gradatim minus similitudinis gerunt)*.

Ce « Stufenkosmos », pour employer une expression de Cassirer[6], apparaît clairement dans deux hiérarchies parallèles organisées en triades qui reflètent la Trinité : la hiérarchie angélique, *ut per omnes caelestium angelicorum spirituum choros sit unitas hierarchica et signaculum trinitatis*

(1) E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (*Studien der Bibl. Warburg* 10, Leipzig, 1927).

(2) Nicolas de Cues, *Œuvres choisies*, préface.

(3) J. Marx, *Verzeichnis der Handschriftensammlung des Hospitals zu Cues* (Trier, 1905).

(4) E. Vansteenberghe, *Le « De ignota literatura » de Jean Wenk.* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster, 1910).

(5) Posch, *o. c.*, p. 267 ss.

(6) Cassirer, *o. c.*, p. 9. Pour le transfert par d'autres théoriciens politiques des hiérarchies dyonisiennes au monde temporel, cf. Lapparent, *o. c.*, p. 48.

et unitatis in trinitate et trinitatis in unitate (I, 2 fol. 6 r, p. 37), et la hiérarchie sacerdotale. Celle-ci comprend neuf chœurs, de l'épiscopal au monacal. Pour ce qui est du caractère sacré, ils sont groupés en trois ordres : *totus sacer* (évêques, prêtres, diacres), *mixtus* (sous-diacres, acolytes, exorcistes), *non sacer (lectorali, tiariali, tonsorali)*. Au point de vue de la *virtus regitiva*, nous avons d'autres subdivisions ternaires : *a)* Pape, patriarche, archevêque ; *b)* évêque, archidiacre, doyen ; *c)* prêtres, diacre, sous-diacre *(I, 8 fol. 10 v, p. 62)*. Les premières trois triades équivalent aux trois ordres angéliques *(I, 7 fol. 10 v, p. 60)* décrits par le « Grand » Denys *(I, 7 fol. 9 v*, p. *55)*.

D'autres groupements intermédiaires parmi les neuf chœurs sont envisagés ; c'est dire que cette concordance des deux hiérarchies est pour le Cusain plus qu'une image poétique, une réalité tellement forte qu'il n'hésite pas à chercher les échelons correspondants dans la hiérarchie temporelle.

b) *L'enveloppé et l'enveloppant*

Cette fidélité presque servile envers la thèse de la hiérarchie universelle du Pseudo-Denys est à noter ; sans que le Cusain se détache de ce maître, nous le voyons s'en émanciper dans l'œuvre ultérieure, surtout après le *De docta ignorantia*[1].

Mais dès la « Concordance », nous voyons le schéma de l'émanation progressive, du « Stufenkosmos », contrebalancé par un autre schéma néoplatonicien, ou au moins par des intuitions qui préfigurent déjà la conception future du Cusain de l'immanence de l'infini dans le fini. M. de Gandillac a d'ailleurs noté, à propos du Pseudo-Denys, que dans l'œuvre même de celui-ci « l'image classique d'un univers en escalier... est largement neutralisée par l'image plotinienne des rayons du cercle qui tous, si nombreux et si longs qu'on les imagine, touchent également au point central qui les engendre... Transcendant à l'être, Dieu est présent en chaque être »[2].

Or, la conception purement émanative que menace de lui imposer une certaine terminologie néo-platonicienne, inquiète le Cusain. Parlant d'une *gradatio ab infinito usque ad nihil*, il souligne que cette image signifie moins la disparition progressive du principe absolu que la persistance dans les créatures finies de l'admirable unité du tout : *Non quod deficiat virtus infinitiva... (I, 2 fol. 6 r, p. 46)*. Pourtant, à un autre endroit *(I, 7 fol. 10 v, p. 61)* où la référence à Denys est flagrante, réapparaît l'idée d'une dégradation : *Nota, quod, quia Deus est lux infinita tunc omnis lux extra Deum creata finita comparative ad Deum umbra infinitae lucis censetur.*

(1) Cassirer, *o. c.*, p. 10.

(2) M. de Gandillac, Préface à Pseudo-Denys Aréopagite, *Œuvres choisies* (Paris, Aubier, s. d.), p. 39.

Et tanto plus umbrae habet quanto plus a Deo distat... Nous n'avons pas encore la formulation personnelle et très décidée du *De docta ignorantia* de 1440, où certes l'Aréopagite est appelé le philosophe qui, de tous, a le mieux saisi les secrets divins, mais où il est dit de Dieu qu'il est la cause parfaite et singulière de toute réalité[1].

Dans la lettre à Rodrigue Sanchez[2], la doctrine de la docte ignorance se trouve appliquée au problème de la présence du Christ dans l'Église et au problème des rapports entre le pasteur et son troupeau. Comme Dieu est la cause singulière de toute réalité, le Christ, tête de l'Église, est présent dans chacun des membres de celle-ci, sa grâce leur afflue à tous *in varietate participantium explicata.* D'une manière analogue, le Pape, tête de l'Église militante, est *complicative* cette Église, comme l'Église est l'« explication » du Pape : *Et hoc est iuxta regulam intellectualem doctae ignorantiae in pontifice esse ecclesiam complicative, et ipsum esse pariter in ecclesia...*[3]

Le pasteur et son troupeau sont unis selon le principe platonicien de la μέθεξις, de la participation. Or ce principe définitivement formulé dans la lettre à Sanchez est déjà annoncé, d'une manière encore timide et traditionnellement théologique, dans la Concordance pourtant encore si proche du « Stufenkosmos ». Le Cusain, une nouvelle fois, se retranche derrière St. Cyprien pour affirmer : *Sicut ecclesia universalis est corpus mysticum, ita particulares ecclesiae mystica sunt corpora suorum praesidentium... (I, 6 fol. 10 r, p. 58)*[4].

Pour notre propos, qui est d'analyser l'effet des propositions philosophico-théologiques du Cusain sur sa construction politique dans la Concordantia, nous nous bornerons à constater que les deux concepts métaphysiques entre lesquels se meut le Cusain auront des effets analogues. Que nous partions du « Stufenkosmos » ou de la μέθεξις, nous aboutissons par l'intermédiaire du principe du parallélisme à la conception d'un monde temporel fortement unifié et hiérarchisé, et d'une tête singulière au sommet de cette hiérarchie.

C. L'UNITARISME HISTORIQUE

Les premiers Pères de l'Église, nous l'avons vu, avaient justifié la hiérarchie ecclésiastique en montrant comment elle avait succédé à la hiérarchie païenne. Le raisonnement consistait dans le fond à voir dans l'Empire universel de Rome, la base et le préfiguration de la catholicité de l'Église. La référence à l'Empire de Rome, coextensif à l'univers au

(1) Nicolas de Cues, *Œuvres choisies*, p. 89 ss.
(2) Nicolas de Cues, *De auctoritate praesidendi...*, p. 106 ss.
(3) *Ibid.*, p. 111.
(4) Cf. Saint Cyprien, *Ad Cornelium;* Migne, *P. L.* 3/821 (d'après les notes de l'édition Kallen).

moment de la naissance du christianisme, est faite également pendant tout le moyen âge pour appuyer la prétention de l'Empire, qui s'intitule toujours Empire Romain, à la domination universelle[1]. De son côté, Innocent III déduit de l'ordre de Dieu à Pierre de se rendre à Rome (légende du Quo vadis) la légitimité du pouvoir universel du Pape. Les Empereurs « romains » comme les évêques romains du moyen âge assurent leurs prétentions universalistes sur le fondement de la puissance de Rome coextensive à l'univers[2]. Nous avons un écho affaibli de ce motif quand Nicolas de Cues appelle Sigismond *Alter Augustus (Registrum fol. 13, p. 18)*, ou lorsqu'il rappelle que Rome a reçu *principatum et caput... nationum* et que Dieu a voulu que *ubi erat caput superstitionis, ... illic caput sanctitatis quiesceret (I, 15 fol. 13 v, p. 79)*.

Cependant l'argument de l'héritage de la Rome païenne n'est guère invoqué que pour expliquer le primat de Pierre, il n'est pas utilisé directement pour justifier le primat de l'Empereur : *Quia Roma maxima civitatum et domina omnium terrarum, ideo Petrus in ea principatum ordinavit divini episcopatus (I, 16 fol. 13 v, p. 84)*. Sans doute, cette limitation de l'argument au primat spirituel s'explique par les textes invoqués (les Pères latins pour qui le primat temporel est le fait certain, la base dont ils partent, et les actes des premiers conciles pour qui ce primat est également indiscutable). Mais il convient de remarquer également dès maintenant que, pour d'autres motifs, le Cusain ne pouvait accepter une extension du pouvoir impérial à tout l'univers par l'héritage romain. Ses propres connaissances historiques s'y opposent. Il sait que les Romains ont jadis conquis la majeure partie du monde mais non pas le tout ; il sait que les parties du monde que les Romains n'ont jamais occupées est sur lesquelles nous avons des renseignements par la cosmographie de Ptolémée ne sont pas négligeables. Cette considération géographique (de même que le raisonnement juridique analysé plus bas) le conduit à la conclusion que la formule *dominus mundi* est approximative : *Oportet itaque dicere quod si iure Romani possidebant monarchiam modo dicto* (c.-à-d. s'étendant à la quasi-totalité de l'univers), *quod tunc imperator in quem translata est potestas iure mundi dominus est (III, 6 fol. 56 v)*.

Le titre *dominus mundi* n'est valable que *de jure* (et encore avec réserves) et par extrapolation. Or, la translation même de ce titre aux Empereurs germaniques n'est acceptée qu'avec de nouvelles réserves expresses : la critique de la *donatio Constantini* et de la théorie de la *translatio imperii* (cf. *infra*) va mettre en relief la spécificité de l'Empire nouveau, fondé par Othon Ier, par rapport à l'Empire d'Auguste et de Constantin.

Mais malgré tout, le souvenir de Rome joue, ne serait-ce que pour la titulature ; l'Empereur porte toujours le titre d'*Imperator Romanus*,

(1) Sur les prétentions « impériales » des rois de France, cf. Schramm, *o. c.*, p. 179 ss.
(2) Burdach, *o. c.*, p. 280.

et il est donc d'une certaine manière *dominus mundi*, parce que jadis les Romains ont conquis la *presque* totalité des terres habitées, dont l'Europe, la partie *la plus* peuplée du monde *(III, 6 fol. 56 r)*. Mais surtout l'Empereur est l'équivalent temporel du successeur de Pierre, dont la primauté dérive de la primauté de la Rome païenne *(cf. III, 7 fol. 56 r)*.

L'unitarisme théologique et l'unitarisme philosophique sont donc les sources profondes de la conception d'un Empereur sommet de la hiérarchie temporelle, beaucoup plus que l'unitarisme historique qui est battu en brèche par des considérations historico-critiques d'allure moderne, : la conception que le Cusain se fait de l'univers et de l'humanité est toujours déterminée, même si c'est d'une façon originale et neuve, par le dogme de l'unité indissoluble du Corps mystique du Christ, qui à la fin des temps enveloppera tous les hommes, et par les schémas hérités du Pseudo-Denys.

II. Imperium Germanicum

Pour illustrer l'unitarisme théologique et métaphysique de Nicolas de Cues, nous nous sommes servi essentiellement des deux premiers livres de la « Concordance ». Pour le jeune avocat, alors du parti conciliariste, l'unité totale, indivisible de l'Église reste la vérité première ; les thèses conciliaristes ne sont suivies par lui qu'aussi longtemps que cette unité n'en est pas menacée. Le concile « est » l'Église, il en est la *figura proxima*, mais s'il se désunit, la *figura remotissima*, le Pape, représentera l'Église plus légitimement : à côté de la formule de St. Cyprien, *maior pars semper in fide*, il garde l'autre formule *plebs sacerdoti et pastor gregi adunata (I, 14 fol. 13 r-v, p. 78)* ; les deux se font équilibre et le projet de l'auteur est de les harmoniser. Il n'y a pas de rupture absolue entre la « Concordance » et la lettre à Rodrigue Sanchez de Arevalo, écrite après sa conversion au curialisme[1].

Au III[e] livre, il s'agit de la réforme de l'Empire ; là encore l'unitarisme théologique exerce son influence. L'Empire est toujours l'organisation temporelle des fidèles : *loquendum deinceps de corpore ecclesiae mystico (III, 1 fol. 52 v)*.

Le parallélisme de la réforme impériale et de la réforme ecclésiastique va en quelque sorte de soi : du temps du Cusain, la réforme de l'Empire est sentie comme une nécessité par tous les Allemands[2], et toutes sortes

(1) Sur la conversion de Nicolas au curialisme, cf. J. Koch, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt* (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1948), p. 20 ss. — Cf. également les ouvrages de G. Kallen, *Nikolaus von Cues als politischer Erzieher* (Leipzig 1937).; — *Der Reichsgedanke bei Nikolaus von Cues* (*Neue Heidelberger Jahrbücher*, Heidelberg 1940) ; — *Die politische Theorie im philosophischen System des Nikolaus von Cues (Hist. Zeitschrift*, Bd. 165, 1942), p. 246-277.

(2) Cf. *Die Reformation Kaiser Sigismunds*, éd. Karl Beer (Stuttgart, 1933).

de raisons militent pour qu'on cherche le modèle de cette réforme dans les projets de réforme de l'Église discutés à la même époque. Les théoriciens de la réforme temporelle sont des clercs qui connaissent à fond la constitution de l'Église, leur regard se tourne spontanément de ce côté[1]. D'ailleurs les États voisins peuvent difficilement fournir des modèles : ils sont mal connus, et puis l'Angleterre est trop loin, la France en crise, l'Italie désunie, la Bohême hussite haïe. Enfin les conciles de réforme sont convoqués par l'Empereur allemand sur terre allemande[2].

Il existe donc du temps du Cusain une tradition qui relie la réforme de l'Empire à la réforme de l'Église et aux principes conciliaristes[3]. Ainsi s'explique le fait que les arguments conciliaristes jouent un rôle extrêmement important dans son projet de réforme temporelle.

A. LE RAISONNEMENT JURIDIQUE — NICOLAS DE CUES ET LA THÉORIE DE L'ÉTAT

Le conciliarisme, dans l'histoire de l'Église, nous apparaît comme un danger pour le pouvoir central de la papauté. Ses principes appliqués à l'Empire n'avaient-ils pas les mêmes effets dissolvants ?

Dans la « Concordance », les idées conciliaristes sont appliquées d'abord

(1) Les emprunts faits par des clercs aux institutions et formes ecclésiastiques au moment d'innover dans le domaine politique, se rencontrent à travers tout le M. A. ; cf. SCHRAMM, *o. c.*, p. 55, 85, etc.

(2) Erich MOLITOR, *Die Reichsreformbestrebung des 15. Jahrhunderts bis zum Tode Kaiser Friedrichs III.* (Fasc. 13 des *Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte*, Breslau, 1921), p. 46.

(3) Cf. *Acta concilii constanciensis* (éd. H. FINKE, Münster/W., 1896 ss.), III, p. 622 : *Expedit omnino, quod eciam in hoc concilio fiat reformacio Romani imperii...* (dans la suite, l'auteur anonyme de cette motion rappelle la réforme de l'Empire réalisé sous Othon Ier au concile général présidé par Léon VIII). — *Ibid.*, p. 625 ss. Dans le traité d'un prélat allemand, resté lui aussi anonyme, se retrouvent toute une série d'idées chères au Cusain : nécessité d'une Réforme de l'Empire parallèle à celle de l'Église ; correspondance des cardinaux et des conseillers de l'Empereur qui devraient être comme les premiers les élus des provinces ; codification des lois de l'Empire ; réformes des institutions judiciaires. L'on y trouve même un appel au concile pour l'inviter à mettre sans plus attendre en train la réforme politique : *Qua pro reformacione sacri imperii est in multis par racio cum reformacione papatus* (p. 641). — Les mêmes schémas se retrouvent dans un traité de l'évêque de Lübeck qui lie également la réforme temporelle à la spirituelle, cf. *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel* (éd. J. HALLER, Basel, 1896 ss.), vol. VIII, p. 109 ss. : « Sequitur reformacio in secularibus. Quoniam bona et dominia quasi omnia ad sacrum imperium olim pertinencia diversi modo proch dolor alienata sunt et distracta et ob defectum sumptuum imperator hodie talia recuperare et mundum gubernare comodo nequit » ... L'auteur propose certains expédients pour assurer des ressources sûres à l'Empire, « quia prosperitas imperii semper consuevit esse salus sacerdotii ». Il est intéressant de savoir que ce texte publié en 1936 par Heinrich DANNENBAUER est tiré d'un manuscrit ayant appartedu à Nicolas (cod. Cusan. 168, fol. 203a-211 a). — L'éditeur relève, en outre, que l'évêque de Lübeck a été seul parmi les Pères de Bâle à lier ainsi réforme de l'Empire et réforme du Sacerdoce.

à l'Église (livre I et II), mais leur effet est tempéré dans la pensée même de l'auteur par son concept d'unité mystique qui relie Pape et Église. Or, un tel concept joue infiniment moins en faveur de l'Empereur, même si l'idéal d'un Empereur universel, correspondant temporel du Pape, reste toujours vivant.

D'autre part, il apparaît à l'analyse que les schémas juridiques du conciliarisme sont un héritage de l'antiquité préchrétienne : autour d'un noyau de concepts aristotéliciens il organise des idées d'origine stoïcienne, platonicienne ou issues du droit romain. Ces concepts, que nous appellerons désormais aristotéliciens pour plus de simplicité, de par leur origine même sont adéquats à la réalité de la cité, infiniment plus qu'à la réalité de l'Église.

Aussi la critique du Cusain tourne court quand il applique ses concepts « aristotéliciens » au Sacerdoce (II, 13 et 14 fol. 24-25, p. 151 ss.), mais quand le principe de parallélisme les lui fait transposer à la réalité temporelle, ils retrouvent leur véritable terrain et leur action relativisante s'exerce en plein.

L'« aristotélisme » du Cusain se distingue en effet nettement de celui des théoriciens de l'État qui le précèdent. En particulier ce détour : philosophie païenne — thèses de cette philosophie appliquées par le conciliarisme à l'Église — thèses conciliaristes appliquées à l'Empire, est évité par la plupart d'entre eux, par Marsile de Padoue par exemple qui, s'inspirant d'Aristote et du droit romain, crée une philosophie de la cité qui s'applique directement à la réalité de la commune. La différence est d'importance : chez Marsile la théorie politique est construite pour elle-même, hors de la perspective du corps mystique ; chez le Cusain, par contre, la théorie politique se profile toujours sur l'arrière-plan de la totalité et de l'unité chrétiennes. Le conciliarisme précède chez lui l'aristotélisme proprement dit : l'influence directe d'Aristote et plus encore celle des théoriciens de l'État laïque comme Marsile ne pourra que se surajouter à ce conciliarisme que l'on peut considérer comme un aristotélisme profondément christianisé.

Le Cusain a connu Marsile : à la fin du deuxième livre *(II, 34 fol. 47, p. 298)*, il réfute la proposition du Padouan que Pierre n'a jamais été évêque de Rome. Il semble cependant qu'il n'ait pris position par rapport aux doctrines politiques de Marsile que fort tard, peut-être après la rédaction des deux premiers livres de la « Concordance », puisque selon G. Kallen[1] l'examen des manuscrits révèle que la rédaction du troisième livre a suivi à intervalle assez long celle des deux premiers. En tout cas la longue introduction au troisième livre, où l'on s'est plu à déceler l'influence du Padouan[2], est une sorte de hors-d'œuvre écrit à part,

(1) G. Kallen, *Der Reichsgedanke bei N. v. C.*, p. 66.

(2) F. Battaglia, *Il pensiero giuridico e politico di Nicolo Cusano* (*Rivista di storia del diritto italiano*, 1935, vol. VIII), p. 245.

probablement après le traité dans son ensemble, sur lequel il tranche, en tout cas après les deux premiers livres qui pourtant déterminent déjà le contenu du dernier.

Il ne peut donc être question pour toutes ces raisons d'une influence profonde de Marsile sur Nicolas ; ajoutons que l'attitude générale de ce dernier, respectueux des usages établis, des institutions consacrées par la tradition, des particularités du moment et du lieu, ne le portait guère à suivre Marsile affirmant l'infaillibilité radicale de la collectivité[1]. D'ailleurs, Marsile n'est pas cité dans cette préface au troisième livre et n'est venu sans doute que renforcer, actualiser l'influence diffuse de l'aristotélisme.

L'on peut admettre toutefois que c'est Marsile qui a pû inciter notre auteur à revenir par delà les théories conciliaristes à Aristote même. Effectivement, dans cette préface au troisième livre, les citations du Philosophe abondent, il est vrai immédiatement assorties de textes patristiques : l'aristotélisme proprement dit est lui aussi immédiatement intégré par le Cusain dans la perspective chrétienne.

a) *L'influence aristotélicienne proprement dite : la conception laïque de l'État (praef. fol. 49 ss.).*

α) *La société nécessité de la nature*

La thèse aristotélicienne, que la société est une nécessité de la nature raisonnable et morale de l'homme[2], est devenue un véritable lieu commun à l'époque du Cusain. Ce qui est remarquable chez celuí-ci, ce n'est donc pas qu'il reprenne cette idée, après tant d'autres, mais qu'il tienne à citer Aristote lui-même, peut-être parce que cela lui permet de passer sous silence tous les « aristotéliciens » et que du même coup en interprétant, en christianisant Aristote, il se situe par rapport aux autres disciples du Philosophe.

La société découle donc pour Nicolas, faisant profession d'aristotélisme, de l'instinct de sociabilité et de conservation ainsi que de la raison[2]. L'État est un phénomène purement humain ; cependant Dieu en est la

(1) Cf. R. Stadelmann, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters* (Halle, 1929), p. 213. — D'une manière plus générale, sur le caractère limité de l'influence de Marsile sur les générations qui lui succèdent, cf. Lagarde, *o. c.* II, p. 199 ; — M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (*Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften*, 1934, II), p. 41 ss. ; — Rich. Scholz, *Marsilius und die Genesis des modernen Staatsbewusstseins* (*Hist. Zeitschrift* 156, 1937), p. 88 ss. ; — Alan Gewirth, *Marsilius of Padua. The defensor of peace* (Columbia University Press, New York, 1952), p. 215 (note).

(2) N. B. Nicolas cite également Ciceron, *De Officiis* I, 3.

(3) Sur les principes aristotéliciens qui sont devenus le bien commun de la philosophie politique du M. A., cf. Lagarde, *o. c.*, I, p. 166 ss.

« causa remota » en tant que créateur de la nature humaine : si les moins sages acceptent l'autorité des plus sages, c'est par *naturalem servitudinem.* Cette servitude n'est pas l'esclavage antique qu'Aristote acceptait et justifiait. Fidèle à la tradition chrétienne et multipliant les renvois à l'Écriture et aux Pères, Nicolas prend bien soin d'atténuer la thèse aristotélicienne : il relève après Saint Ambroise qu'Esaü est né libre bien que destiné à servir son frère ; que Joseph, un temps esclave, a gouverné ses anciens maîtres. L'esclavage n'est retenu que sous la forme de la soumission au plus intelligent : *non natura servum facit sed insipientia.*

β) *Le droit naturel*

Le concept de société naturelle est complété par celui de droit naturel. Sur ce point, également, le Cusain est directement tributaire d'Aristote et de sa conception d'un État où règne la loi[1], non pas une loi positive, produit d'une situation historique concrète et œuvre de quelques-uns, mais une loi vivante qui a ses racines dans la nature même de l'homme : *lex vero non insculpta tabulis nec aere incisa sed impressa mentibus atque infixa sensibus;... naturalia iura cunctas humanas considerationes et antecedunt et ad omnia illa principia sunt (fol.* 50 *v).*

Plus près d'Aristote que de Marsile, le Cusain donne donc le pas au droit naturel sur le droit positif. Certes, les lois doivent être portées par tous ceux (ou la majorité d'entre eux) qu'elles doivent régir, mais ce *consensus* n'est conçu que comme une soumission volontaire à la raison et à la vertu. D'ailleurs, sur ce point, il multiplie les renvois au Stagirite[2] auquel est emprunté également le principe d'ἐπιεικεία (fol. 50 v).

En définitive, le Cusain se situe sur ce point dans la tradition des grands scolastiques qui, empruntant à Aristote sa conception d'un État issu de la nature humaine et dont la fonction est d'aider l'homme à atteindre sa fin, ont su en réaliser la synthèse avec les prémisses chrétiennes[3].

Les conséquences pour sa conception de l'État et de l'Empire sont les suivantes : le Cusain garde de l'aristotélisme le principe que l'État n'est qu'une institution humaine et rien qu'humaine, une variante du *per se sufficiens esse* au même titre que les autres groupes sociaux : *familia, pagus, urbs, civitas.* Tous les États sont donc également capables de ou destinés à aider l'homme à atteindre sa fin morale : l'Empire ne saurait être qu'un État parmi d'autres. (Il importe peu ici que d'autres aristotéliciens, comme Dante, aient pu aboutir à des conclusions opposées.[4]) Tout cela signifie également que pour Nicolas de Cues l'État n'est pas

(1) Cf. *Politica* IV, 4.

(2) *Politica* II, 2 ; III, 6, 9 ; IV, 2, 4, 7, 14 ; — *Rhetor.* I, 1 ; — *Eth.* IV, 5. — Sur le « positivisme » juridique de Marseille, cf. Grabmann, *o. c.*, p. 55.

(3) Cf. Lagarde, *o. c.* I, p. 166 ss. ; Lapparent, *o. c.*, p. 21 ss.

(4) Sur les aristotélismes guelfes et gibelins, cf. Lagarde, *o. c.*, p. 180 ss.

remedium peccati comme le veut un certain augustinisme[1]. Sur ce point encore, il fait penser à Saint Thomas et à son école.

C'est encore en se référant à Aristote[2] que Nicolas de Cues discute des différents modes de gouvernement ; il donne la préférence à la monarchie élective (c'est-à-dire au genre de monarchie que représente l'Empire), mais c'est pour des raisons pratiques et morales seulement : elle évite que des fils indignes ne puissent monter sur le trône comme il serait possible dans une monarchie héréditaire. La monarchie, une fois encore, est relativisée et il n'est même pas question de l'Empire dans cette préface au troisième livre, pas plus que dans le *De regimine principum* de Saint Thomas et Ptolémée de Lucques[3].

Notons encore que vers la fin de la préface, Nicolas ajoute aux qualités que la tradition aristotélicienne requiert du prince les qualités qu'exige la tradition chrétienne. Après avoir cité la Politique et l'Ethique à Nicomaque, il prend à témoin l'Écriture et les Pères, notamment Saint Augustin, pour aboutir à la formule consacrée *Christus christiano principi imitandus*[4].

b) *Le conciliarisme*

Dès le livre II *(chap. 14 fol. 25)*, le principe du droit naturel, les concepts de *consensus*, de *pactum*, d'*electio* sont invoqués, mais sans les références directes à Aristote si nombreuses et si caractéristiques de la préface au troisième livre. Le Cusain se réfère aux actes des conciles et réfute les *scripta romanorum pontificum (II, 13 fol. 23 v-24 r, p. 145-160)*. L'argumentation du Cusain est celle d'un partisan des thèses conciliaristes et il convient de noter à ce propos que la Bibliothèque de Cues contient entre autres écrits conciliaristes le *De modo celebrandi concilii generalis* de l'évêque de Mende Guillaume Durand (Cod. nº 168), et que Nicolas a connu certainement les œuvres de Lupold de Bebenburg, fort probablement celles de Dietrich von Niem[5].

Le Cusain reprend à cette tradition : 1º le principe que le Concile, étant l'Église présente et réunie, est l'autorité suprême *(II, 14 fol. 26 r, p. 163)* ; 2º que cette prééminence se fonde sur le droit naturel, le curialisme ne pouvant invoquer qu'un droit positif : *canones radices habent in naturali iure (II, 14 fol. 25 v, p. 162)*.

(1) Cf. LAGARDE, *o. c.*, I, p. 50 ; — BATTAGLIA, *o. c.*, p. 210 ss. ; — POSCH, *o. c.*, p. 173 ss.

(2) *Rhetor.* IIc, 24.

(3) Cf. GILSON, *o. c.*, p. 172.

(4) Sur l'omniprésence de Saint Augustin dans toutes les théories politiques du M. A. malgré son « mépris » de l'autorité temporelle, cf. LAGARDE, *o. c.* I, p. 50 ; III, p. 32. — Sur la formule « Christus christiano principi imitandus » et son origine, cf. E. KANTOROWICZ, *Deus per naturam, deus per gratiam* (*Harvard Theological Review*, 1952), p. 253 ss.

(5) Pour l'évolution des théories curialistes et anticurialistes et leur écho chez Nicolas, cf. POSCH, *o. c.*, p. 37 ss.

La voix de l'ensemble de l'Église l'emporte nécessairement sur la voix d'un seul. Il ajoute, il est vrai, et se sépare sur ce point de Marsile, que cet ensemble doit se trouver d'accord : *constat omnium constitutionum ligandi vigorem consistere in concordia et consensu tacito vel expresso (II, 15 fol. 26 r, p. 164)*. Dans la suite (cf. la lettre à Rodrigue Sanchez), voyant que la concorde ne règne pas dans le concile, il se rabat sur le pouvoir du Pape, qui lui aussi représente l'ensemble de l'Église, étant l'élu des cardinaux, « légats des provinces » *(II, 18 fol. 31 v, p. 200; cf. II, 13 fol. 24 r*, p. *151)*[2].

A l'époque où est écrite la « Concordance »[2], la tendance conciliariste l'emporte encore sur la tendance curialiste, de sorte que le principe conciliariste et de droit naturel du *consensus* sera étendu sans hésiter à l'organisation temporelle de l'Empire. Le concile deviendra le modèle d'une diète d'Empire élargie, le collège des cardinaux le modèle du collège des électeurs.

Deux conséquences importantes découlent de ces principes :

a) Un concept patriarcal du prince, serviteur d'une loi naturelle qui le dépasse : de même que les canons de l'Église ne peuvent être l'œuvre d'un seul... *non potest unus recte ecclesiasticos canones edere (II, 14 fol. 26 r, p. 163)*, de même l'Empereur ne sera pas source de loi comme le voudra un Aeneas Silvius se fondant sur la *lex regia*[3] ; de là l'image d'un Empereur plus justicier que législateur, codifiant les coutumes déjà existantes *(II, 12 fol. 22 v, p. 143-144)*, réformant la procédure et l'appareil judiciaire *(III, 31 ss. fol. 70 ss)*.

b) Le pouvoir du prince ne résulte que de la délégation de ses sujets qui par un pacte lui remettent en l'élisant une part du pouvoir qui à l'origine est le leur *(II, 14 fol. 25 v, p. 161)*. Cependant tandis qu'Aristote, suivi sur ce point par Saint Thomas au début du *De regimine principum*, insiste sur l'origine du pouvoir dans la communauté, sur la nécessité naturelle du contrat, Nicolas met l'accent sur le *consensus* volontaire et toujours réaffirmé, de sorte que le prince n'est que délégué pour faire exécuter des lois qui le dépassent et qui toujours doivent être confirmées par le *consensus*, voire dont l'interprétation appartient à la collectivité : la *naturalis servitus*, suite de l'*insipientia*, est contrebalancée et complétée par la soumission volontaire constamment répétée[4]. Sur ce point Nicolas de Cues se trouve donc aux antipodes de la thèse de Duns Scot de la souveraineté déléguée définitivement[5], sans aller cependant jusqu'à

(1) Sur les cardinaux, légats des provinces, cf. *infra*.

(2) Cf. KALLEN, *o. c. passim*.

(3) Cf. POSCH, *o. c.*, p. 98. — Sur la *lex regia*, cf. la lettre à Frédéric III, citée chez KALLEN, *Der Reichsgedanke bei N. v. C.*, p. 63.

(4) STADELMANN, *o. c.*, p. 213 ; — POSCH, *o. c.*, p. 91 ss.

(5) FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. XIII, p. 347 (article « Duns Scot » par Maurice de GANDILLAC) ; — LAGARDE, *o. c.*, III, p. 328 ss.

la thèse marsilienne de l'infaillibilité de la majorité. Il reste là encore l'homme de la « Concordance », l'ennemi des thèses extrêmes.

Le *consensus* des subordonnés doit donc être en quelque sorte constamment renouvelé *(III, praef.; II, 12-14 fol. 22 r. ss., p. 137 ss.)*, et l'élection est l'occasion d'un tel renouvellement, elle est le *pactum* en train de s'effectuer *(II, 14 fol. 25 v, p. 161; III, praef. fol. 50 v)*, elle implique le principe de majorité *(III, 4 fol. 54 v)*. Et une nouvelle fois, l'autorité d'un Père de l'Église est invoquée. La légitimité du prince est prouvée par la pratique de l'armée, selon Saint Jérôme : *sicut exercitus sibi capitaneum constituit et ille tunc omnium consensum in se gestans una praesidentialis publica persona existit: ita et episcopus praesidens constituitur (I, 6 fol. 10 r, p. 57)*.

L'évêque lui-même doit sa présidence au droit naturel : *Sufficit scire quod electio libera a naturali et divino iure dependens non habet ortum a positivo iure aut homine quocumque (III, 4 fol. 55 v)*; le couronnement et le sacre n'ajoutent rien à l'autoité du prince *(III, 41 fol. 74)*. Nicolas de Cues rejoint ici les hommes qui, comme Lupold de Bebenburg ou Alexandre de Roes, défendaient du même argument l'indépendance impériale contre les prétentions papales. La première conséquence du transfert des schémas conciliaristes à la réalité temporelle est une mise en relief de la spécificité de l'Empire : l'Empereur en droit ne doit rien au Pape.

Du principe de l'élection découle une conséquence non moins importante : le prince ne pouvant régner que sur ceux qui lui délèguent le pouvoir, l'Empire ne sera étendu qu'aux régions qui éliront l'Empereur, or les électeurs impériaux ne sauraient prétendre au même universalisme que les cardinaux ! Nous n'avons qu'un Empire de fait et non l'Empire universel *(III, 4 fol. 54 v)*. Même dans le temps, l'effet de ce principe agit : Nicolas de Cues ne peut croire que Charlemagne ait été Empereur, puisqu'il n'a pas été élu, et il essaye de démontrer par un raisonnement historique la justesse de ce point de vue (cf. *infra*).

Le raisonnement théorico-juridique, les arguments conciliaristes mènent donc à la conception d'un Empire *de facto*, limité dans l'espace et le temps, que confirmeront les déductions purement historiques du Cusain.

Concluons : les concepts aristotéliciens qui servent au deuxième livre *(II, 14 fol. 25 v, p. 160 ss.)* à limiter le pouvoir du Pape et sa juridiction sont repris au troisième livre selon le principe du parallélisme pour être appliqués au pouvoir civil. Mais alors que la Papauté, pouvoir plus solide que le concile, sort victorieuse de la crise, l'Empire, pouvoir faible, se trouve diminué. Les idées curialistes risquent de le relativiser encore davantage ; elles contribuent à renforcer l'image d'un Empereur patriarcal, justicier ; elles voudraient le faire porter par l'unaminité de la nation, mais les pouvoirs réels ne permettront pas à celle-ci de s'affirmer.

Le principe du parallélisme qui part de l'idée de la coextension du Sacerdoce et de l'Empire, qui affirme donc la grandeur incomparable de ce dernier, a ici la conséquence paradoxale de le diminuer et de le relativiser.

Il en sera de même d'arguments dont le pouvoir civil au moyen âge s'était servi pour limiter le pouvoir papal et s'en grandir d'autant et qui, par une sorte de choc en retour, limiteront et rétréciront désormais le concept d'Empire.

B. LE RAISONNEMENT HISTORIQUE

a) *Les arguments anticurialistes traditionnels et leurs effets nouveaux (Donatio Constantini ; Translatio Imperii)*

Les prétentions à l'hégémonie de la papauté se fondaient traditionnellement sur deux arguments : Constantin quittant Rome pour Byzance a donné au Pape Rome et les régions avoisinantes et en même temps les prérogatives impériales attachées à la Ville et au Palais de Latran. Le Pape est donc indépendant en toute chose du pouvoir temporel. L'exégèse de certains devoirs de l'Empereur envers le Pape (lui tenir les rênes et l'étrier) prétend même démontrer au delà la vassalité de l'Empereur.

Depuis Nicolas de Cues, il est reconnu de plus en plus universellement que cette donation est un faux. L'historiographie la plus récente date ce faux des débuts et la dynastie carolingienne, de Pépin le Bref[1] ou de Louis le Débonnaire[2].

Le deuxième argument de poids de la curie est que le Pape a transféré l'Empire aux Allemands en la personne de Charlemagne. Il semble que cette doctrine, rendue officielle par la Bulle *Venerabilem* (c. 34, X, 1, 6), remonte bien plus haut et que, dès la fin du XI[e] siècle, certains publicistes allemands aient exprimé par son truchement leur conviction que Dieu prédestinait leur nation à la domination politique de la chrétienté[3]. Il semble bien que le chancelier de Frédéric Barberousse, Reinald von Dassel, y ait également eu recours[4]. Elle est utilisée comme argument de fierté nationale chez un Alexandre von Roes (1281), selon qui les Allemands sont prédestinés pour l'Imperium comme les Italiens pour le Sacerdotium et les Français pour le Studium. Nous la retrouvons comme argument anticurialiste chez le jeune Luther[5].

(1) L. Halphen, *Charlemagne et l'Empire Carolingien* (Paris, 1947), p. 30.

(2) M. Büchner, *Rom oder Reims, die Heimat des Constitutum Constantini* (*Hist. Jahrbuch* LIII, 1933), p. 137-168.

(3) Rich. Scholz, *Weltstaat und Staatenwelt in der Anschauung des Mittelalters* (*Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft*, vol. IV, 1941).

(4) Günter, *o. c.*

(5) Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation* (in fine), édition de Weimar VI, p. 463 ss.

La Bulle *Venerabilem* transforme l'argument en un argument curialiste : c'est le Pape qui a donné l'Empire aux Allemands ; ils le lui doivent...

Nicolas de Cues se heurte à ces deux légendes dès le début de son exposé sur l'Empire. Au chapitre 1 du livre III il a démontré, en appliquant le principe du parallélisme, que l'Empereur correspond *suo modo* au Pape. Il veut prouver maintenant que l'autorité impériale est parfaite en elle-même, qu'elle n'a pas besoin de la confirmation papale. La preuve s'appuiera sur l'argument juridique du droit naturel (cf. *supra*) et sur un argument historique. La proposition qu'il s'agit de prouver est donc reprise à la tradition anticurialiste, mais la façon d'administrer cette preuve est toute neuve. La critique de la *Donatio* comme de la *Translatio* sera faite selon des principes nouveaux, d'après des vues historiques modernes qui affranchiront l'Empire de la prérogative papale, mais en même temps le dépouilleront de toute une auréole d'absolu et de grandeur incommensurable : l'Empire deviendra un phénomène historique comme les autres monarchies.

L'authenticité de la *Donatio* est mise en doute, d'abord parce que les les livres « authentiques » qui parlent du règne de Constantin n'en font pas mention *(III, 2 fol. 52 v)*, ensuite parce que dans l'acte même on peut déceler *argumenta manifesta confictionis et falsitatis (III, 2 fol. 53 r)* : La *Donatio* ne se trouve que dans l'histoire de St. Sylvestre due à un auteur inconnu. Elle fait baptiser Constantin par le Pape Sylvestre alors que, selon St. Jérôme, il le fut par Eusèbe de Nicomédie. Léon VIII rendant à Othon les territoires donnés à St. Pierre par Pépin, Charles et Robert, ne mentionne pas Constantin. La *Donatio* fait succéder St. Clément à St. Pierre et contredit sur ce point le catalogue pontifical : elle est donc apocryphe.

De même pour la *Translatio imperii in Germanos (III, 3 fol. 53-54)*, notre auteur ne voit pas que les livres anciens et approuvés en parlent. Étienne II oignit Pépin et ses fils sans en faire mention. Dans les décrets d'Adrien, Charles est nommé *patricius Romanus*, c'est-à-dire qu'il lui incombait de défendre les villes et territoires remis aux Papes : *Non sequitur quod ea propter fuit de Graecis imperium translatum.* D'ailleurs jusqu'à Othon les Papes ont reconnu le Basileus qui a continué à convoquer les conciles.

Pour le Cusain Charles, qui n'a pas été élu, n'a donc pas été Empereur, il suppose qu'on l'a nommé Auguste et que le titre d'Empereur lui fut donné après sa mort. Il suppose également, en s'appuyant sur les histoires d'Italie qui donnent le titre d'Empereur à Béranger, Louis le Débonnaire et Lothaire, que *qui imperare habebant maxime in Italia imperatores vocari aut reges solebant (III, 3 fol. 54 r)*. Aussi lorsque par la puissance des armes les Allemands sous Henri I[er] et surtout sous Othon ont soumis à leur pouvoir le royaume d'Italie, la ville de Rome et défait Bérenger, Hugues, Arnulf et Alberic, ils ont acquis l'Empire : *quia tenuit talem*

dominium urbis Romae et Italiae Otho imperator nominatus est ipse et omnes eius successorum.

Le titre d'Empereur correspond ici pour l'historien à une souveraineté de fait sur Rome. L'argument juridique appuie d'ailleurs aussitôt l'argument historique : *Otho a synodo et Romano populo accepit potestatem sibi successorem eligendi* — le privilège électoral n'émane donc pas du Pape : *Quis rogo dedit populo Romano potestatem eligendi imperatorem nisi ipsum ius divinum et naturale? (III, 4 fol. 54 v).*

L'argumentation historique comme l'argumentation juridique aboutit donc à l'émancipation de l'Empire de toute emprise papale. Il est un pouvoir qui vaut par lui-même, qui n'a pas besoin d'une confirmation sacramentelle, de même que le roi de France est roi, même sans l'onction à Reims *(III, 4 fol. 55 v)*. L'Empereur est un prince comme les autres, il règne sur un Empire de fait limité déjà du temps des Romains, et plus encore aujourd'hui.

Mais aussitôt après, l'autre face de l'Empire est envisagée : l'Empereur garde une prééminence, mais celle-ci est d'ordre mystico-religieux. L'Empereur est universel en tant qu'*advocatus universalis ecclesiae (III, 7 fol. 56 v)*, non en tant que roi.

Ce n'est donc pas dans la conception juridiques et historique de l'Empire que nous avons à chercher les sources de l'universalisme impérial.

b) *La conscience nationale*

Il est une composante de cette conception réaliste de l'Empire qui n'apparaît que sporadiquement chez notre auteur : c'est le sentiment national. Nicolas de Cues a peut-être trop conscience au moment de la « Concordance » de s'adresser à un public international pour insister sur le côté allemand de l'Empire. Et pourtant une certaine fierté nationale n'est pas absente de son œuvre. Quand il parle de Trèves, la métropole de sa petite patrie mosellane, il ne manque pas de rappeler ses titres de noblesse légendaires : *Urbs Treverica omnium quae in Europa sunt prima (III, praef. fol. 51 r);* mais surtout parlant de Hugues de St. Victor, il est fier d'être son compatriote : *Hugo noster excellentissimus Saxo (III, 39 fol. 73 r).*

Nous avons vu que pour réfuter l'argument papal de la *translatio imperii* aux Allemands, il a relevé que c'est par les armes qu'ils ont conquis l'Empire. Nicolas de Cues cependant n'insiste guère sur cette gloire militaire ; la corde patriotique ne résonne vraiment qu'au moment où il évoque la *Imperii prisca majestas (III, 26 fol. 68 v)*, où il déplore les malheurs de la Germanie. Dans ce complexe d'idées, l'imperium devient imperium germanicum : *Mortalis morbus imperium germanicum invasit... : quaeretur imperium in Germania et non invenietur ibi et per consequens capient alieni loca nostra et sic alteri nationi subiiciemus (III, 32 fol.*

70 r). Il rêve d'un retour à l'Empire puissant d'Othon *(III, 26 fol. 68 v)*. Il se réfère à Othon plutôt qu'à Charlemagne dont la mémoire ne semble pas avoir vécu très ardemment dans la conscience populaire du moyen âge allemand[1]. Or, il sait que de fait Othon n'a pas régné sur tout l'occident *(III, 26 fol. 68 v)*. Si donc la conscience nationale, le patriotisme du Cusain appuient chez lui l'idée d'un Empire fort, ils ne militent pas pour le concept d'Empire universel.

L'analyse de l'argumentation du Cusain nous conduit donc aux conclusions suivantes : c'est sa pensée théologique et philosophico-mystique qui est le soutien du concept d'Empire universel, alors que ses raisonnements juridiques et historiques aboutissent à la conception d'un Empire limité géographiquement.

III. La synthèse

Les analyses précédentes nous ont conduit à affirmer que le concept d'Empire universel et le concept d'Empire réduit ont leurs sources dans des régions différentes de la pensée de notre auteur. Cependant le va-et-vient du Cusain entre les deux concepts n'exclut pas un effort pour en faire la synthèse, coûte que coûte et malgré tout.

Les dernières questions que nous avons encore à nous poser seront donc : pourquoi faut-il la synthèse à tout prix? Comment et à quel prix est-elle possible?

A. LA SYNTHÈSE NÉCESSAIRE

Au fond nous sommes en présence ici d'un autre aspect de l'unitarisme du Cusain.

Bien que juridiquement et historiquement l'Empire lui apparaisse comme une réalité fragmentaire, un État parmi les autres, bien qu'il ait pleinement conscience de ce que l'Empire universel n'a jamais existé réellement, et que même au temps de leur plus grande puissance les Romains n'ont été les maîtres du monde que métaphoriquement, malgré tout cela il tient à la notion d'un Empire universel, d'un primat temporel étendu à toute la chrétienté et, comme la chrétienté est destinée un jour à englober tous les hommes, d'un primat s'étendant de droit à l'univers. L'Empereur universel n'a jamais existé, mais dans l'économie du monde du Cusain sa place est là, elle est prévue dans sa construction hiérarchique. Le rêve de la concordance catholique, c'est-à-dire universelle, la foi dans la réalisation de cette unité chrétienne, d'une part, le schéma hiérarchique emprunté à l'Aréopagite de l'autre, imposent le concept d'une organisation temporelle une, à la tête une. Pour notre auteur, l'Empereur sacré, l'Empereur romain est en droit cette tête, mais son apogée est repoussée à la fin des temps.

(1) H. GRUNDMANN, *Übersetzungsprobleme im Spätmittelalter* (*Zeitschrift für deutsche Philologie*, vol. 70, Heidelberg, 1947-48), p. 113 ss.

Cependant, il y a un autre Empereur, l'Empereur réel de Germanie qui a hérité de ses prédécesseurs des prétentions à la domination universelle, prétentions qui s'appuient souvent sur des arguments historiques ou juridiques (héritage de Charlemagne, toute-puissance grâce à la lex regia) que le Cusain refuse de recevoir. Malgré cela c'est à cet Empereur réel qu'il remettra autant qu'il est possible la primauté postulée métaphysiquement et théologiquement. Et là commence la difficulté : l'Empereur germanique ne peut être l'Empereur universel que dans certaines activités, des activités pour ainsi dire extrapolitiques. Cependant la sublimation de l'Empire a lieu également d'une manière détournée sur le terrain politique : à l'intérieur de l'Empire réduit qui réellement dépend de l'Empereur, le Cusain prévoit des réformes conçues selon des schémas préalablement préparés pour toute la chrétienté ; l'Empire sera réformé comme s'il était la chrétienté représentée au Concile œcuménique.

B. LE SUCCÈS DE LA SYNTHÈSE

a) *Les fonctions universelles de l'Empereur*

La primauté impériale est fondée religieusement : l'Empereur est le premier des princes parce que le plus proche de Dieu. Les princes chrétiens sont au-dessus des princes païens, leur proximité de Dieu implique des devoirs chrétiens, essentiellement celui de maintenir la paix et la concorde ; mais le devoir chrétien de ces autres princes ne s'étend qu'à leurs domaines propres, l'Empereur, au contraire, est chargé de toute la chrétienté, ainsi *imperium christianorum supereminet cunctis dominiis tanquam deo proximum (III, 5 fol. 56 r).*

Cette fonction chrétienne universelle rapproche l'Empereur du Pape : *recte sicut Romanus pontifex primo sui episcopatus, deinde metropolis, post haec patriarchatus et universalis ecclesiae curam fidei et quae ad eam spectant gerit : ita imperator curam custodiae gerit, primo quo ad immediate imperio subjectos, post haec quo ad subjectos per medium principum sibi subjectorum immediate ac deinde quo ad subjectos per medium regum et principum proprie sibi non subjectorum sed lateralia loca sibi vindicantium et eum primum omnium recognoscentium (III, 7 fol. 56 v).*

Cette *cura custodiae* consiste essentiellement à garantir l'unité de la foi et le salut de tous : *principium pacis est ad finem aeternam dirigere subditos.* L'Empire ne peut être que chrétien, n'est concevable que dans la perspective de l'histoire chrétienne qui doit déboucher dans la concorde universelle : *non habet dubium... nostrum Christianum imperium caeteris excellere, sicut sanctissima et mundissima nostra religio Christiana in sanctitate et veritate vincit (ibid.).* L'Empire est chrétien, mais il est notre Empire, celui qui existe. C'est donc Sigismond le *fidei custos ac statutorum utilium conservator, quam quidem conservationem absque imperio in cunctos non posset perfecte habere... unde sicut universalia statuta ad fidem catholicam*

spectantia tam ad ipsius esse conservationem et augmentum universos Christi fideles ligant, ita omnes imperio ipsarum ordinationum conservatorio statuto subsunt (III, 7 fol. 57 r).

C'est dans le domaine religieux que l'autorité supérieure de l'Empereur pourra s'imposer, même aux rois indépendants. Cette primauté religieuse est illustrée par le rôle que le Cusain réserve à l'Empereur dans le concile. L'Empereur, comme au temps des premiers conciles œcuméniques, convoque le concile universel, il est vrai *non... coactive sed exhortative (III, 13 fol. 59 r)*. En cas de danger pour l'Église, il doit suggérer la réunion au Pape ; seulement si celui-ci, pressenti, refuse, il peut passer outre, mais avec prudence *(III, 15 fol. 61 v)*. Il protége le concile, en assure la liberté et la sécurité, en effectue la police en cas de tumultes et de troubles *(III, 13-14 fol. 60-61)*. Les précédents de Chalcédoine, Constantinople, Nicée et Ephèse permettent même à l'Empereur de participer au concile ou de s'y faire représenter (Constantin III présida le VI[e] synode, ayant à sa gauche les vicaires de Rome et de Jérusalem, à sa droite les autres patriarches, celui de Constantinople en tête). Il s'agit là d'un privilège extraordinaire par rapport aux autres souverains : *nullus secularis princeps habet ius interessendi universali concilio nisi imperator (III, 16 fol. 62 r)*. L'Empereur (ou le concile) peut cependant inviter d'autres laïques, des princes, mais ceux-ci ne peuvent s'exprimer que par le truchement d'un évêque *(ibid.)*.

On convoquera donc les princes à Bâle comme jadis à Constance, afin qu'ils s'ajoutent à la concordance. Mais s'il est prévu que les rois, ou leurs représentants, siègeront à côté de l'Empereur ou seront à son côté à la procession, ils ne seront pas ses égaux, ils n'auront pas de rôle actif *(III, 17 fol. 62 v)*. L'Empereur au contraire, selon l'exemple de Chalcédoine, dirigera les débats, évitera la précipitation passionnée, les discussions stériles, il assurera une rédaction invariable des décisions pour qu'elles soient applicables sans hésitations *(III, 18 fol. 63 r)*. Sigismond est invité à exhorter le concile *secundum tractandam materiam*, à l'instar de Basile au 8[e] concile *(III, 19, fol. 63 v)*. L'Empereur peut faire des recommandations *(III, 19 fol. 64 v)*. Il assurera l'observance des règlements du concile, s'il le faut en les imposant *(III, 22 fol. 65 r)*, comme Martin au concile de Chalcédoine ou encore Basile au 8[e] concile, que Sigismond imite cet exemple : *o successor Basilii Sigismunde piissime (III, 24 fol. 67 r)*.

Sigismond est ainsi considéré comme le successeur de l'Empereur Basile Macédonien, mais non comme celui de Charlemagne, ce qui délimite bien le domaine où joue l'universalisme impérial. En accordant à l'Empereur ces prérogatives, Nicolas de Cues ne fait d'ailleurs que reprendre des idées admises ; bien que n'étant encore que roi des Romains, Sigismond s'était vu autorisé à convoquer le concile à Constance par le Cardinal Zabarelli en ces termes : *Cum in eum translata sit juridictio et*

potestas universi orbis[1]. L'auteur (allemand !) d'une supplique anonyme de janvier 1415 considère que c'est le devoir de Sigismond de guider le concile, sous peine de perdre ses droits à la couronne impériale[2]. En fait cependant les autres princes interviennent dans les affaires du concile, ne serait-ce qu'en pesant sur l'un ou l'autre des Papes en présence pour l'amener à renoncer[3].

b) *Les réformes de l'Empire de fait selon le schéma universaliste*

Mais même là où l'Empire apparaît comme un État parmi les autres, comme le domaine du roi germanique, les schémas universalistes gardent leur force. Ainsi dans les projets de réforme temporelle que propose le Cusain pour remédier à la misère et à l'impotence de l'Empire *(III, chap. 25 et suivants)*.

Certes, nous l'avons montré plus haut, les plans de réforme temporelle dans l'Allemagne du XV^e^ siècle devaient s'inspirer presque nécessairement des plans de réforme de l'Église ; c'était le modèle le plus proche et pratiquement le seul. Mais le sentiment profond que l'Empire est quand même, malgré sa limitation géographique, l'organisation temporelle de la chrétienté, rend ce transfert de la réforme ecclésiastique au corps politique, facile et naturel. D'autre part, ce même sentiment explique la minutie de ce transfert.

Le Cusain, grâce au principe du parallélisme, transporte à l'Empire de fait les trois unités essentielles de l'Église : L'Empire en droit est « catholique » comme l'Église, il est la république chrétienne. La hiérarchie temporelle des princes chrétiens est considérée comme semblable à celle du Sacerdoce. Le primat impérial enfin garde plusieurs des caractéritiques du primat papal.

α) *L'Empire réformé comme s'il était la république catholique : la diète reflet du concile*

Après avoir apostrophé Sigismond comme successeur de l'Empereur Basile, Nicolas de Cues passe à la réforme de l'Empire sans même se donner la peine de mentionner la différence d'extension qu'il y a entre cette réforme et la réforme de l'Église dont il a été question jusque-là.

Après avoir parlé du rôle de l'Empereur dans le concile œcuménique, il traite du concile impérial sans prendre la peine d'en discuter

(1) Cité par Dempf, *o. c.*, p. 549.

(2) *Acta concilii constantiensis...* III, p. 54 : « an ym nehst Gote ist gelegen alle seligkeit der cristenheit. Tut er danach nicht das beste, so erlebet er nicht, das er en ... mechtiger keyser werde... ». Cf. également (*ibid.*, p. 58 ss.) un texte où Pierre d'Ailly admet la convocation, en cas de nécessité, du concile par l'Empereur. (Cf. également *ibid.*, p. 66, 73, 102.).

(3) *Ibid.*, p. 385.

longuement les formes, *quia... synodus sacerdotum se proprie ad modum hujus habet (III, 25 fol. 57 v)*[1]. La représentation de l'Église se confond avec celle de l'Empire, ce qui explique la proposition de notre auteur de faire fixer par le concile le serment que devront prêter les électeurs d'Empire *(III, 36 fol. 71 v)*. En effet, le concile de Bâle est déjà pour lui le premier concile impérial : *Quare prima radix est instituere annuos conventus generales et in hoc sacro Basiliensi concilio incipire et futuris regulam dare (III, 32 fol. 70 r)*.

Dans la pratique même de la diète, ce cousinage avec le concile apparaîtra. Nous avons vu que les rois non directement soumis à l'Empereur étaient invités au concile ; ils le seront également à la diète, de même que le Pape y sera représenté, selon l'*argumentum similitudinis (III, 25 fol. 68 r)*.

Mais comme il ne peut être question de convoquer ces rois, si sûrs de leur indépendance, pour des problèmes intéressant spécialement l'Empire, le Cusain transige ; ils enverront des ambassadeurs qui traiteront des affaires qui les concernent directement : *Pro suis regni arduis negociis instantibus (III, 25 fol. 68 r)*. L'essentiel est qu'ils soient représentés.

Ce *concilium* ou *conventus* du Saint Empire doit se réunir chaque année à Francfort *(III, 35 fol. 71 r)*. On y déterminera les lois *communes per communem sententiam*. Mais là encore une ressemblance avec le concile œcuménique se fait jour : ces lois s'appliqueront à tous les membres de l'Empire, l'Empereur compris *(III, 34-35)*, comme les décrets du concile œcuménique ont autorité sur le Pape lui-même.

La diète sera composée de représentants de toutes les parties de l'Empire, de tous les « Estats » (Stände)[2]. Elle ne sera plus l'assemblée des princes qu'a connue le Moyen Age *(III, 25 fol. 67 v)*. Les provinces, les villes, les universités y seront représentées *(III, praef.; III, 12, 25 et 40)*.[3] La diète ne sera pas un instrument pour limiter le pouvoir royal, elle ne sera non plus un instrument de contrôle ; au contraire elle donnera plus d'autorité à l'Empereur et favorisera l'unité de direction, la concordance, comme le but du concile est de manifester l'unité de l'Église[4]. L'assemblée doit permettre à l'Empire de retrouver sa *prisca majestas (III, 26 fol. 68 v)*. Celle-ci s'est perdue, a été détruite quand les différents membres de l'Empire se sont désolidarisés du tout : les grands princes se sont rendus pratiquement autonomes *(III, 30 fol. 69 v)* ; les guerres entre membres de l'Empire *(III, 31 fol. 70 r)* sont une réalité quotidienne ; l'Église ne se contente pas de jouer son rôle normal et légitime *(III, 29 fol. 69 v)*. Le seul remède est de renforcer le pouvoir exécutif central en le munissant d'une armée et d'un trésor, de le rendre indépendant de la

(1) Cf. *supra*, note 34.
(2) M. de Lagarde propose de remettre ce terme en usage : *o. c.* IV, p. 96.
(3) Molitor, *o. c.*, p. 67.
(4) Kallen, *Die politische Theorie...*, p. 272.

bonne volonté de ses vassaux *(III, 39 fol. 73 r)* en l'appuyant sur une représentation élargie. Grâce à ces instruments, l'Empereur pourra imposer l'exécution des lois communes, édictées par la diète générale, ou des coutumes qui seront rédigées dans chaque province et accordées les unes aux autres. Par ailleurs un nouveau système de tribunaux tripartites, où nobles et clercs mais aussi les simples citoyens seront représentés, doit assurer une justice égale.[1]

Les maux qu'il s'agit de guérir sont ceux-là même que déplorent les autres publicistes du temps[2]. Les réformes projetées sont également parentes de celles que proposent d'autres théoriciens. Mais ce qui est particulièrement remarquable chez le Cusain, c'est que toutes ces réformes ont leur racine dans le concept de république chrétienne. De ce concept découlent les principes de justice commune, d'intérêt commun de tout l'Empire, *regimen publicum (III, 25 fol. 68 r)*. Nous pensons ne pas nous tromper en disant que cette « démocratisation » et unification de l'Empire a sa source, sinon principale du moins primordiale, dans l'application du principe du parallélisme, grâce auquel le Cusain a transféré au monde temporel son idéal d'une hiérarchie harmonieuse et organique.

β) *La hiérarchie des princes temporels*

La rigueur de ce même principe est illustrée par la ressemblance de la hiérarchie nobiliaire avec la hiérarchie sacerdotale.

Nous avons déjà vu comment la primauté impériale sur les autres rois chrétiens est prouvée par la plus grande proximité à de Dieu *(III, 7 fol. 65 v)*. Cette proposition est illustrée immédiatement par la comparaison avec la hiérarchie parallèle *(III, 5 fol. 56 r — III, 7 fol. 56 v, cf. supra)*. Dans toute la hiérarchie temporelle se retrouvent les degrés mêmes de la hiérarchie sacerdotale jusqu'aux ordres trinaires : *primi ordines sunt reges et electores imperii ac patricii, secundi sunt duces, praesides, praefecti et tertii marchiones et lantgravii et similes (III, 25 fol. 67 r)*.

Le premier chapitre du troisième livre *(fol. 52 r)*, après avoir souligné le parallélisme d'*anima* et *corpus*, nous énonce toute la hiérarchie temporelle : [*corporis*] *gradualis hierarchica ordinatio in unum principem ab infimo simplicium laicorum pedum typum gerentium per Rectores, Comites, Marchiones, duces et reges iisque in Caesareum caput ex superioribus* (qui ont trait à l'Église) *facile quisque intelligere poterit*. Et quelques lignes plus loin : *sicut inter cunctos patriarchas Romanus est primus, ita inter cunctos reges Romanorum rex, duces vero archiepiscopis, comites episcopis compara*[3].

(1) Cf. *supra*, note 34.
(2) Molitor, *o. c., passim*.
(3) E. Bohnenstädt, *Kirche und Reich im Schrifttum des Nikolaus von Cues* (Heidelberg, 1938), p. 85 ss.

γ) *La tête une de l'Empire*

L'Empereur, grâce au principe du parallélisme, apparaît comme un équivalent temporel du Pape. Ne nous étonnons donc pas si la façon dont il est désigné se rapproche de celle dont est élu le successeur de Saint Pierre.

L'élection impériale devient un conclave, elle est un acte religieux : *in medio eorum* (des électeurs) *sit Christus dominus (III, 37 fol. 72 r)*. L'élection proprement dite sera précédée de prières, de services divins. Enfin le Cusain nous expose très minutieusement un plan de scrutin secret par bulletins de votes anonymes qui éviteront que les tractations politiques, les marchandages n'empêchent le choix du plus digne *(ibid.)*.

Le collège électoral est donc comparable au collège des cardinaux : *nostri electores imperii dum eligunt uno communi omnium, qui subsunt imperio, consensu per concordem omnium transfusionem in eos... et ex hoc ex electione imperator efficitur...* : *recte in cardinales universalis ecclesiae potestas... per communem omnium tacitum vel ... expressum consensum in eligendo papam, transfusa est (III, 4 fol. 55 v)*.

Les électeurs ont le pouvoir d'élire en tant que représentants des différentes parties de l'Empire : *electores qui communi consensu omnium Alemannorum et aliorum qui imperio subjecti erant tempore secundi Henrici constituti sunt, radicalem vim habent ab ipso communi omnium consensu (III, 4 fol. 55 r)*. Ils ont leur pouvoir *legatione omnium qui imperio subsunt (ibid.)*. Dans la pratique, la Bulle d'or a désigné *(III, 25 fol. 68 r)* certains princes pour représenter les parties de l'Empire. De même, rappelons-le, les cardinaux devraient représenter les différentes parties de l'Église *(II, 15 fol. 26 r, p. 165; II, 18 fol. 31 v*, p. *200)* : *cardinales legati provinciarum (II, 24 fol. 39 r, p. 245)*. Pierre d'Ailly, dont la bibliothèque de Cues garde plusieurs écrits, se prononçait déjà pour une telle réforme du collège cardinalice[1]. De même Lupold de Bebenburg voyait dans les électeurs des représentants de tous les princes et du peuple[2]. Dans une certaine mesure la tradition conciliariste renforce donc ici le système unitaire, les principes du droit naturel s'appliquant également au Sacerdoce et à l'Empire et soulignant leur parallélisme.

Le principe du parallélisme inspire donc entièrement ce projet de réforme qui, bien que s'appliquant à l'Empire *de facto* si réduit, l'élève

(1) Posch, *o. c.*, p. 7. Le principe des cardinaux représentants des nations était admis à Constance. Cf. Dempf, *o. c.*, p. 551, et *Acta concil. constanciensis* IV, p. 560 : « ...assumantur cardinales non de singulis locis paucis, set si fieri potest, de quolibet regno seu regimine.... » etc. A Bâle une commission du concile, chargée de la réforme du collège cardinalice conclut dans le même sens : « quod apud summum pontificum de omnibus nacionibus cardinales, tanquam ipsarum nacionum legati pro reformacione cuiuslibet nacionis debeant esse » (Concilium Basiliense I, p. 241).

(2) Posch, *o. c.*, p. 102.

à la dignité de ces *publica christiana*, qui fait que dans sa hiérarchie se reflète la hiérarchie angélique, qui fait enfin de l'Empereur, malgré tout, le premier des princes temporels.

La consistance, la minutie avec lesquelles ce principe du parallélisme est appliqué, nous semblent prouver que pour notre auteur il ne s'agit pas seulement de chercher dans la réforme ecclésiastique un modèle pour la réforme de l'Empire (cf. *supra*). Il y a cela, mais il y a aussi autre chose : la certitude que d'une certaine façon c'est la même réforme. En réformant l'Empire de la même façon qu'on veut réformer l'Église, on renforcera certes l'Empire réel, l'Empire restreint, mais en même temps ce qui dans cet Empire de fait « est » Empire universel ; peu sans doute pour l'historien et le politicien, beaucoup pour le théologien, et Nicolas de Cues est théologien avant tout.

Ne nous étonnons donc pas de voir le troisième livre se terminer comme il a commencé, par la glorification de l'Empereur, tête temporelle de la chrétienté. Le chapitre premier *(fol. 52 r)* proclame ainsi sa grandeur : [*Caesar*] *Romano pontifici suo modo in hae corporali hierarchia ad instar ipse in sacerdotali regulariter par esse dicitur servata differentia quae inter spirituale et corporale existit.* Les chapitres finaux reprennent le thème sur le mode dithyrambique. Ils définissent les domaines réciproques de l'Empire et du Sacerdoce : les deux sont de Dieu *(III, 41 fol. 74 r)* ; ils départagent leurs prérogatives réciproques, mais par là même marquent leur inséparabilité : *sacerdotium quidem sanctum imperio superadditum tanquam vera vitalis anima corpori (III, 41 fol. 75 r)* — or, *tota... nostra ecclesia ex corpore et anima juxta praefata constituitur (ibid.)*. L'image du corps chrétien revient une fois encore et est développée longuement pour bien montrer la *corporis compositio concors (III, 41 fol. 75 v)* ; les nerfs sont les *leges imperiales inter durum et molle in medio constitutae omnia concorditer colligantes membra ad unum, nec caput imperatoris figuram gestans eximitur (ibid.)*. De même les constitutions canoniques sont comme les veines qui partent du foie et se dirigent vers toutes les parties du corps, elles sont le moyen par lequel la chair est reliée à la vie spirituelle ; la tête même (le Pape) en est irriguée.

Puis, toujours dans le même chapitre et toujours d'après le principe du parallélisme, de la similitude, *servata differentia*, est glorifiée une dernière fois l'*imperialis sublimitas ;* Sigismond est interpellé dans les dernières lignes de l'ouvrage *invictissime Imperator, Caesar optime.* L'espoir est exprimé qu'il pourra rétablir la paix et la justice *in terreno imperio*, dans l'Empire qui existe sur terre, mais qui par cette paix même se rapproche de l'Empire idéal : *Sperandum est ... ignis inflammescet magnus ... [qui] fortitudinem imperii clarescere faciet cum perpetuo augmento. Cuius felicissimae rei te omnium patrem nostro aevo principium authoremque avidissime expeclamus (III, 41 fol. 76 r)*. L'Empire réel débouche dans l'Empire universel.

A la fin de l'œuvre nous avons donc l'impression que la Concordance est plutôt synthèse que juxtaposition des deux thèmes de l'Empire germanique et de l'Empire universel. C'est essentiellement parce que l'un l'emporte sur l'autre ; la pensée unitariste l'emporte dans le domaine théologico-philosophique, et par l'intermédiaire du principe du parallélisme elle atténue la portée des tendances relativisantes nées de la pensée juridique ou historique. L'Empire reste en droit l'Empire universel, même si sur le terrain purement politique l'Empereur n'est plus que le roi germanique. Il y a là une triste réalité dont il faut tenir compte. Mais il reste que Sigismond est le protecteur du concile et l'équivalent temporel du Pape ; du moment qu'il y a la primauté de Pierre et l'idée de catholicité, l'Empereur est pensable sinon nécessaire. Politiquement il n'est qu'un roi parmi les autres, avec en plus quelques prérogatives religieuses, mais vu sous l'angle de l'économie universelle, il reste la tête de la chrétienté.

Dans l'œuvre ultérieure du Cusain il ne sera plus question explicitement de l'Empire. Cependant certains des thèmes qui sont à la base des développements politiques de la Concordance subiront des transformations notables, de sorte qu'il est permis de poser la question s'il n'est pas possible de tirer de ces transformations quelques conclusions sur les idées ultérieures du Cusain concernant l'Empire.

Rallié au parti pontifical le jour où Eugène IV s'est révélé plus capable que le concile désuni de rétablir l'unité avec l'Église grecque, c'est-à-dire le jour où Eugène est apparu « figurer » plus valablement sur le plan de l'Église conjecturale l'unité parfaite de l'Église du Christ, Nicolas de Cues continue de considérer l'unité comme la fin suprême. Cette unité, cela était déjà dit dans la Concordance, est moins unification qu'harmonisation. Le Cusain est prêt à accorder aux Hussites le maintien de leurs rites particuliers. Il négocie avec les Byzantins, décidé à ne pas demander au patriarche de Constantinople autre chose que de reconnaître au patriarche d'Occident une sorte de droit d'aînesse. Il rêve même d'une intégration progressive et pacifique de l'Islam dans la Chrétienté. L'unité ne doit pas supprimer la diversité, et la diversité ne doit pas exclure l'unité. A la limite la curie devrait être une sorte de parlement représentant une chrétienté de plus en plus large, et le Pape l'élu de cette curie.

Transposé sur le plan politique, cela signifie que sans doute, mais probablement sans se leurrer sur les possibilités de réalisation, le Cusain n'a jamais entièrement abandonné le rêve de l'unité temporelle d'une chrétienté de plus en plus vaste. Il est moins certain que l'Empereur germanique lui ait paru encore plus tard destiné à présider à cette unification.

C'est d'abord que l'Empire germanique s'avère incapable de se réformer, ni selon le plan proposé par le Cusain, ni selon un autre ; la concorde des

princes et des « Stände » se révèle impossible à réaliser, et l'efficacité du pouvoir central est de plus en plus illusoire. L'Empereur représente de moins en moins l'Empire qu'il prétend gouverner, et *a fortiori* la chrétienté temporelle. D'ailleurs, le concile lui aussi a échoué, le Cusain s'en est séparé ; même le prestige que l'Empereur tirait de ses préséances traditionnelles rattachées à la réunion du concile, se révèle vain. Que reste-t-il de l'Empire universel ? De plus en plus le Cusain doit se rendre compte que c'est peu de chose : un titre, un souvenir.

D'autre part dans la philosophie du Cusain, à partir de la « docte ignorance », le schéma dyonisien de l'univers en escalier disparaît au profit du schéma de la coïncidence des opposés selon lequel tout être dépend directement de l'Être absolu selon son altérité même. Sur le plan temporel cela signifie que tout corps politique, dans sa spécificité, étant pareillement proche de Dieu, chacun a une chance égale de se révéler le plus apte à conduire les autres, selon les circonstances. Un prince quelconque peut s'avérer le plus proche de l'idéal du prince œcuménique, plus « proche de Dieu ». Le privilège que le Cusain était prêt à accorder au roi germanique comme appelé, par la tradition, à être le premier parmi les souverains, ce privilège il est prêt désormais à l'accorder à n'importe quel prince qui serait à même de réaliser l'harmonie universelle, Peut-être même à Mahomet II converti au christianisme, s'il est vrai, comme on peut le supposer, que c'est notre auteur qui a suggéré à Pie II sa lettre au sultan, où il lui promet l'Empire d'Orient et la succession des titres des Paléologues, au cas où il consentirait à se convertir. De toute façon, la *Cribratio Alcorani* développe des idées analogues à celles de la lettre de Pie II[1].

Il ressort de tout cela que le rêve d'une harmonie temporelle, couronnant l'harmonie spirituelle dans une Chrétienté de plus en plus vaste, a dû continuer à hanter l'esprit du Cusain.

Cela est d'autant plus remarquable que l'évolution historique s'est faite dans un sens différent ; l'union des Églises grecque et romaine ne fut que l'illusion d'un jour et bientôt un nouveau schisme devait déchirer l'Église occidentale elle-même. Politiquement c'est l'ère des États centralistes et absolus, voire nationaux qui commence du temps même du Cusain ; l'Empire germanique périclite définitivement parce qu'il se révèle impuissant à imposer l'union aux princes allemands, et la dernière tentative d'ériger un Empire universel, celle de Charles-Quint, finit par un renoncement et un partage successoral !

Est-ce dire que les idées politiques du Cusain étaient de pures utopies ? En un sens oui, parce que le succès leur a fait défaut. Mais toutes les

(1) Nikolaus von cues, *Sichtung des Alkorans* (éd. Paul Naumann, 2e éd. Hamburg 1948) I, p. 11 ss. ; II, p. 274 ss. — G. Voigt, *Enea Sylvio de' Piccolomini als Papst Pius II. und sein Zeitalter* (Berlin, 1856 ss.) III, p. 659.

idées politiques sont des utopies jusqu'au jour où elles se réalisent, partiellement. Or, on a pu compter Nicolas de Cues, avec sa théorie de la représentation et de l'élection, parmi les ancêtres de la démocratie parlementaire[1]. D'autre part, les « philosophes » du XVIII[e] siècle se sont plu à retrouver chez lui les idées qui leur étaient chères, de tolérance, d'humanité, de paix universelle. Peu importe qu'ils l'aient interprété correctement ou non : il semble bien qu'il ait formulé à un moment précis de l'histoire quelques-uns des rêves éternels de l'humanité. Ce qui intéresse l'historien, c'est que le Cusain, malgré son modernisme, son sens du contingent, a encore formulé ces rêves, ces idéaux, en se servant de schémas hérités de la tradition du Moyen Age, notamment du schéma d'Empire universel, sans doute dépassé dès lors. A une époque où l'Empire se meurt, comme Dante « en un temps où il n'y a plus d'Empereur, il ne se bat pas pour un homme mais pour une idée »[2]. Le fait que le schéma d'Empire universel, « décalque laïcisé de la notion d'Église »[3], aît pu, encore en plein XV[e] siècle, à l'orée des temps modernes, servir de véhicule à l'idée d'harmonie universelle, montre bien l'importance historique, même sous ce biais, de l'idée d'Empire et de la tradition impériale.

Roger BAUER.

(1) O. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. III.
(2) GILSON, *o. c.*, p. 173 ss.
(3) *Ibid.*, p. 180.

THE COMMENTARY OF GILBERT, BISHOP OF POITIERS, ON BOETHIUS' CONTRA EUTYCHEN ET NESTORIUM

INTRODUCTION

The commentaries on four *Opuscula Sacra* of Boethius by Gilbert, Bishop of Poitiers (1142-1154), were first printed among the works of Boethius in Basel in 1570[1]. The editor, H. L. Glareanus, describes them on the title page as *ante numquam editi* and assures us in the index that this first printed edition was based on a ' very ancient manuscript ' [2]. The preface to the edition of Boethius written by Adam Henricpetri yields no further information on the manuscript itself or its transcriber[3] and Glareanus does not even mention Gilbert in his introduction to the collected works of Boethius. But the edition comprises much more than the index indicates, i. e. commentaries not only on the first *(De sancta Trinitate)* but also on the second, third and fifth of the *Opuscula Sacra*, the original text of which precedes each commentary in the edition. Part of the preface written by Gilbert after the Council of Rheims in

(1) Ex Officina Henricpetrina, Basel, pp. 1119-1273. — I wish to take this opportunity to express my sincerest gratitude to the humanities research council of Canada for the award of a generous post-doctoral grant to pursue research in the works and influence of Gilbert of Poitiers. I may also note that a critical edition of Gilbert's commentary of the *De Hebdomadibus* of Boethius appeared in *Traditio* (New York) in 1953 and that a critical edition of his commentaries on the first two *Opuscula Sacra* is published in *Studies and Texts* I (Toronto, 1955) 23-98. These publications are intended to be a modest monument to a great scholar at the eighth centennary of his death in 1154. Only financial reasons account for the regrettable fact that these extremely valuable commentaries are not (yet) published in a single volume.

(2) De sancta Trinitate cum Gilberti episcopi pictaviensis, cognomento Porretae, doctissimi olim viri commentariis jam primum ex vetustissimo scripto codice in lucem editis...

(3) Item nuper inventa (commentaria) et antehac numquam visa Gilberti Porretae, episcopi pictaviensis, in quatuor de Trinitate libros.

1148 is prefixed, not to Gilbert's first commentary, but to Boethius' treatise on the Trinity.

I

The text of the Basel edition is relatively good and there is ample evidence to assume that the transcription was made from a twelfth-century manuscript still preserved at Troyes[1] under number 1841 which once belonged to the library of Clairvaux where its shelf mark was G. 75. This manuscript happens to be one of the best extant, though the transcriber occasionally misread abbreviations, added some words to improve his text and, more frequently, obscured the text by faulty punctuation. However, the greatest weakness of the edition is the fact that, with the exception of initial lemmata, no distinction is made in print between the Boethian text and the commentator's words. Such visual distinction is of particular importance in the case of Gilbert, who was so anxious not to omit a single word that the copy of the *Opuscula* which he used could be easily reconstructed.

His endeavour to clarify and explain almost every word in Boethius appears to cramp his style and obstruct the progress and coherence of his thought, unless the reader becomes and remains visually aware of the fact that many remarks and sentences are only as it were stepping stones from one Boethian word to the next. In most manuscripts the text is underlined, and in many cases the commentary is written alongside of the respective *Opusculum* which enabled the reader to verify at once whether Gilbert's text was true to the original Boethius. Although complete agreement was rarely achieved, it was definitely easier to read and understand a mediaeval manuscript than the printed edition.

The shortcomings of the Basel edition were only multiplied in the reprint published by Migne[2] in 1862 where each Boethian *Opusculum*, revised by Vallin, precedes its commentary as in the Basel edition. Reading Gilbert's commentaries is no pastime under any circumstances, but the commonly used Migne edition has often overtaxed the endurance of students who were attracted by the magnetic power of a man whom many of his contemporaries celebrated as the most learned scholar of their time, which be undoubtedly was. As a result, Gilbert is still under suspicion of error or even heresy, especially among theologians and historians of theology who have copied their verdict from similar predecessors without personal re-examination of provable historical facts.

To substantiate this observation, the reader may examine the section

(1) *Catal. Gén.* II (Paris, 1855), p. 768.

(2) *P. L.*, 64, 1247 ff. Cf. R. Silvain, 'Le texte des commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée', *Arch. d'Hist. doctr. et litt. du Moyen Age* XV (1946), 175-189.

on Gilbert in vol. XII of the *Histoire littéraire de la France*, first published in 1763 and revised in 1869. The author asserts that the Basel edition contains Gilbert's commentary « sur les livres de la Trinité de Boëce » and affirms that a commentary « très prolixe et assez peu intelligible[1] » on the fifth Boethian *Opusculum* was still unpublished. He was also ignorant of the fact that Gilbert's commentary on the third *Opusculum*, commonly known as *De Hebdomadibus*, had been published in the Basel edition[2]. Despite his failure to investigate the actually published works, the author passes the following judgment on Gilbert's first commentary : « Le style en est serré, dur et embarrassé de manière que, loin de lever les obscurités du texte, cette glose aurait elle-même besoin d'une autre glose pour être entendue[3] ». This verdict is derived from Gilbert's adversary, Geoffrey of Auxerre, who openly admitted his inability to follow Gilbert's reasonings[4], and it is equally unjust to condemn Gilbert's commentary on the fifth *Opusculum* as « assez peu intelligible » without studying its contents. In our own days, L. De Simone[5] goes as far as to claim that in Theology Gilbert produced 'a heap of heresies' such as ' Nestorianism, adoptionism and other heretical propositions ', while others still accuse him of tritheism[6] or maintain that he taught the divinity to be a pure extrinsic accident of God[7].

A critical edition of Gilbert's commentaries on the *Opuscula Sacra* is therefore a fundamental necessity in any attempt to either confirm or destroy the numerous accusations against Gilbert, the number of which' as we have seen, increased rather than decreased in the course of time and is often based not on Gilbert's own statements or the study of his works but on the *capitula* formulated against him[8] or on other contentions of his critics and accusers.

II

We may repeat that the *editio princeps* of 1570 was transcribed from a manuscript now preserved at the library of Troyes, though this is not stated by the editor who only describes it as ' recently discovered '. Whoever made the discovery and the transcription must have noted that

(1) *Hist. lit.* XII (Paris, 1869), pp. 471 and 475.
(2) *Ibid.*, p. 475.
(3) *Ibid.*, p. 471.
(4) *Libellus*, 40 ; *P. L.*, 185, 609 A.
(5) *Storia della filosofia medievale* (Naples, 1949), p. 239.
(6) Cf. N. M. Haring, 'The case of Gilbert de la Porrée, Bishop of Poitiers', *Mediaeval Studies* XIII (1951), 4.
(7) C. Ottaviano, *Joachim Abbatis liber contra Lombardum* (Rome, 1934), p. 83.
(8) Cf. N. M. Haring, *art. cit.*, pp. 1-4.

the volume once belonged to Clairvaux whose librarian marked it G. 75. Judging by the shelf mark, it was the second copy of Gilbert's commentaries which entered the library of Clairvaux because in the manuscript Paris, Bibl. Nat. *Lat.* 18094, likewise of the twelfth century and originally owned by the library of Clairvaux, we find the shelf mark G. 74, apparently written by the very same librarian[1]. Since both copies begin with the preface composed by Gilbert after the Council of Rheims (1148), they must have been made after 1148. They were presumably acquired after certain intervals of time to see whether Gilbert had corrected the controversial parts. We know on Geoffrey's authority that Gilbert never amended his work[2]. The manuscript tradition proves convincingly that he never revised a single sentence and all manuscripts used in the preparation of a new edition of his commentaries contain the very passages which Geoffrey lists as conflicting with the Catholic faith[3], though in a few instances the text was tampered with by others.

Gilbert's authorship needs no proof and the date of writing can be derived from the first official investigation which took place in 1147. Since controversies had arisen in the previous year[4], it is reasonable to assume that the work was completed in 1145, unless we suppose that the first two commentaries were circulated before the completion of the other two. The attacks on Gilbert's christology, made at the Council of Rheims, were certainly based on his fourth commentary[5]. The *terminus a quo* is unknown, but I do not believe that Gilbert spent many years writing the entire work. Excepting a few quotations from memory, he relied entirely on his own intellectual resources and did not lose time copying things written by others. Hence the date of composition lies within 1144-1148.

III

In the preparation of this edition, twenty-four manuscripts have been collated, eight of which are listed by Grabmann[6] and Manitius[7]. Not all the manuscripts I have studied are complete copies of the four commentaries, but all with the exception of manuscript Bamberg, Patr. 47. (Q. VI. 30) contain the fourth commentary. In three of them the text is incomplete. A detailed description can be found in the respective

(1) Another partly erased and later shelf mark apparently read H. 47.

(2) N. M. HARING, 'The case of Gilbert', p. 1, note 10.

(3) *Contra capitula Gilberti*, 6 ff.; *P. L.*, 185, 597 ff.

(4) Cf. R. L. POOLE, *Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning* (London, 1920), p. 159.

(5) Cf. HARING, 'The case of Gilbert', p. 26.

(6) *Gesch. der schol. Methode II* (Freiburg, 1911), p. 415.

(7) *Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters* III (Munich, 1931), p. 213. A. M. LANDGRAF. *Einführung* etc. (Regensburg, 1948), p. 79 lists *Ms* London, Brit. Mus. Harl. 3082.

library catalogues, some of which needed corrections. The following list of manuscripts ans *sigla* offers only the most essential information concerning date, place of origin or the owners.

A. — Paris, Arsenal Library 1117B, *fols.* 353-394. *Saec.* XII. Provenance : Bibl. des Carmes déchaussés de Paris. The text is followed by an epitaph and a short compilation of patristic texts dealing with the Holy Trinity.[1]

B. — Basel, Univ. Bibl. O II 24, *fols.* 92ᵛ-149. *Saec.* XII. Provenance : unknown[2].

D. — Paris, Mazarine, 656, *fols.* 85-144. *Saec.* XII-XIII. Provenance : unknown[3].

E. — Paris, Mazarine 657, *fols.* 59-113ᵛ. *Saec.* XIII. Provenance : Collège de Navarre. It was once owned by a *magister Johannes Gue.* and has a list of contents added by later hand[4].

F. — Paris, Bibl. Nat. *Lat.* 16371, *fols.* 229-284. *Saec.* XIII *in.* Provenance : Sorbonne[5].

G. — Paris, Sainte Geneviève 1394, *fols.* 26-34. *Saec.* XIII according to catalogue. More probable date : end of twelfth century. It was once owned by Joffridus Henrici and later by the Bibl. PP. Carmelitarum Divionensium. Beginning and end of its incomplete text are marked in the notes[6].

H. — Alençon, Bibl. Publ. 22, *fols.* 163-164ᵛ. *Saec.* XIII. Provenance : St. Evroult. A number of folia are missing, as marked in the notes[7].

I. — Bruges, Bibl. Publ. 133, *fols.* 48-87. *Saec.* XII. Provenance : Dunes. Gilbert's text is followed by Boethius, *De Fide christiana* and *De Unitate et uno.* The latter is first attributed to Boethius but ends as follows : *Explicit liber de unitate et uno qui ab aliquibus dicitur Boethii*[8].

K. — Paris, Bibl. Nat. *Lat.* 12120, *fols.* 168ᵛ-214. *Saec.* XIII. Provenance : St. Germain-des-Prés[9].

(1) H. Martin, *Catal. des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal* II (Paris, 1886), p. 290.

(2) M. Grabmann, *Gesch. der schol. Methode* II, 409 f.

(3) A. Molinier, *Catal. des manuscrits de la Bibl. Mazarine* I (Paris, 1885), pp. 298 ff.

(4) *Ibid.*, p. 299.

(5) L. Delisle, *Inventaire des manuscrits de la Sorbonne* (Paris, 1870), p. 56.

(6) Ch. Kohler, *Catal. des manuscrits de la Bibl. Sainte-Geneviève* II (Paris, 1896), pp. 3 f.

(7) *Catal. Gen.* II (Paris, 1888), p. 499.

(8) A. de Poorter, *Catal. des manuscrits* (Gembloux, 1934), p. 176.

(9) L. Delisle, *Inventaire des manuscrits de l'ancien Saint-Germain-des-Prés* (Paris, 1868), p. 37.

L. — London, Brit. Mus. Harl. 3082, *fols.* 71^{v}-133. *Saec.* XIII according to catalogue. It dates back to the turn of the twelfth century to the thirteenth. Provenance : unknown[1].

M. — Munich, Staatsbibl. *(clm)* 17741, *fols.* 44-79^{v}. *Saec.* XII. Provenance : Andreae Conventualis ad sanctum Magnum (in Stadtamhof)[2].

N. — Munich, Staatsbibl. *(clm)* 18478, *fols.* 33^{v}-59^{v}. *Saec.* XII. Provenance : Tegernsee (478)[3].

O. — Munich, Staatsbibl. *(clm)* 15824, fols 36-62. *Saec.* XIII. Provenance : Chapter Library of Salzburg. The text is followed by *Capitula Remis collecta contra magistrum G(ilbertum)*[4].

P. — Paris, Bibl. Nat. *Lat.* 2178, *fols.* 17-38^{v}. *Saec.* XIV according to catalogue. It seems to date back to the second half of the thirteenth century. Provenance : Monast. des Carmes de la Place Maubert[5].

Q. — Paris, Bibl. Nat. *Lat.* 16341, *fols.* 46-78. *Saec.* XII. Provenance : *Iste liber est collegii pauperum magistrorum studentium ex legato magistri Gueroudi de Abbatisvilla*[6].

R. — Paris, Bibl. Nat. *Lat.* 16342, *fols.* 75-114. *Saec.* XIII *in.* Provenance : Sorbonne[7].

S. — Paris, Bibl. Nat. Lat. 18093, *fols.* 31-62^{v}. *Saec.* XII. Provenance : Chapter of Notre-Dame, Paris. It was owned by René Vallin : *Renatus Vallinus sibi et amicis comparavit*[8].

T. — Paris, Bibl. Nat. *Lat.* 18094, *fols.* 54^{v}-102. *Saec.* XII. Provenance Clairvaux (G. 74)[9].

U. — Troyes, Bibl. munic. 1841, *fols.* 118-169^{v}. *Saec.* XII. Provenance : Clairvaux (G. 75)[10].

V. — Valenciennes, Bibl. munic. 197, *fols.* 47^{v}-87. *Saec.* XII. Provenance : *Liber sancti Amandi Elnonensis Coenobii.* Gilbert's tex text is followed by *Sermo magistri Gisleberti de Natali*

(1) *Catalogue of the Harl. Manuscripts* II (London, 1808), p. 734.
(2) C. Halm, *Catalogus codicum latinorum Bibl. Regiae Monacensis* II, 3 (Munich, 1878), p. 120.
(3) *Ibid.*, p. 167.
(4) *Ibid.*, p. 38.
(5) Ph. Lauer, *Bibl. Nationale : Catal. des manuscrits lat.* II (Paris, 1940), p. 354.
(6) L. Delisle, *Inventaire des manuscrits de la Sorbonne* (Paris, 1870), p. 54.
(7) *Ibid.*, p. 54.
(8) L. Delisle, *Inventaire des manuscrits latins de Notre-Dame*, etc. (Paris, 1871), p. 80.
(9) *Ibid.*, p. 80. B. Hauréau, *Notices* VI (Paris, 1893), pp. 18-22.
(10) *Catal. Gén.* II (Paris, 1855), p. 768.

Domini, mainly a compilation of texts from his fourth commentary. Authorship doubtful[1].

W. — Rome, Vat. *Lat.* 560, *fols.* 69-132^{v}. *Saec.* XIII. Provenance : unknown[2].

X. — Rome, Vat. *Lat.* 561, *fols.* 93-170^{v}. *Saec.* XII *ex.* Provenance : France[3]. It was once owned by the Templars in Paris[4].

Y. — Rome, Vat. *Lat.* 4254, *fols.* 125-166. *Saec.* XIV. Provenance : France[5].

Z. — Rome, Vat. *Reg. Lat.* 420, *fols.* 43^{v}-60^{v}. *Saec.* XIII. Provenance : France[6].

The best text is found in *A*. Almost as excellent are *GIX* the first of which is unfortunately very fragmentary. The text of *U* is good and, being well corrected, both *E* and *M* offer a good text. The value of the others varies considerably. A fairly good text is found in *BFQ* and to a lesser degree in *DT*. The other manuscripts contribute little more than variants, unless they confirm an otherwise perhaps more doubtful choice. There exists a very close relationship between some of the copies. *W* seems to be directly copied from *D*. *NO* are *gemelli* closely related to *B* and *E*. *FPQRVY* form a group in which three pairs *FQ*, *PR* and *VY* point to a common source. The fact that Gilbert added a preface to his commentaries after the Council of Rheims, which is actually missing in *GHIPSXYZ*, may suggest a division of the manuscripts into two families, but such a conjecture is not supported by the common rules for establishing a *stemma*. Some texts are so remarkably good that the sarcity of variants defies any attempt to define their dependence. Others are so well corrected that their relationship is obscured by the possible intervention of a third manuscript, while such copies as *HKSZ* are carelessly written in comparison to the high standard of the great majority of texts.

IV

Three manuscripts *(EIR)* contain tables of contents dividing Gilbert's commentaries into four books and each book into a number of chapters. Although Gilbert made no such division, I have divided the treatise into chapters according to the unknown scribe or scholar who proposed it.

(1) *Catal. Gén.* XXV (Paris, 1894), p. 275.
(2) M. Vatasso, *Codices Vaticani Latini* (Rome, 1902), p. 420.
(3) *Ibid.*, p. 420 f.
(4) F. Pelster, 'Die anonyme Verteidigungsschrift der Lehre Gilberts', *Studia Mediaevalia* (Bruges, s. a.) pp. 114 f.
(5) Cf. M. Manitius, *Handschriften antiker Autoren* (Leipzig, 1935), p. 298.
(6) A. Wilmart, *Codices Reginenses Latini* II (Vatican City, 1945), pp. 508 ff.

Gilbert also failed to provide any titles for his commentaries. He must have omitted even his signature because most manuscripts are anonymous, especially the earlier ones. Since the spelling of his name varies, it seemed best to adopt the more modern form *Gilbertus*.

Gilbert's style poses some intricate problems of punctuation and we need not repeat that the existing editions often confuse the reader by an abundance in this regard. His numerous parenthetical remarks are placed in brackets whenever their length appears to obscure grammatical relationships. The Boethian text differs in type for obvious reasons. The variants are listed in the alphabetical order of the manuscripts, but transpositions of words and different spellings are not noted as a general rule. Many Greek words, which in the previous editions are printed in Greek characters, were not written in Greek letters by Gilbert himself. In transcribing them I have also used Latin characters, but adopted the modern spelling as in *usia*, *hyle*, *hypostasis* and others with the exception of the Greek passages in Boethius and Gilbert's explanatory references to those words and sentences.

While I considered it best to amend Gilbert's transcription of the Greek texts from Boethius, I tried to preserve Gilbert's own understanding and interpretation of the Greek words. It is quite evident that he knew no Greek at all. Yet thanks to Boethius' translation and a certain amount of ingenuity the interpretation achieves its final end. When he tells us that *sopas* means ' face ' without realizing that the initial ' s ' belongs to the previous word, we can safely ignore his error and admire his courage or question his prudence in proposing an interpretation of words he could not even spell properly. In his Boethian text some Greek words were missing, but neither Gilbert nor the numerous scribes noticed a discrepancy between the Greek words and the Boethian translation. As a consequence, the interpretation proposed by Gilbert presupposes words whose absence disturbed neither the commentator nor his faithful scribes. Only the scribe of *B* tried to impress us by using Greek characters. He also failed because he only substituted Greek script without correcting the omissions and faulty word combinations.

An analysis of Gilbert's doctrine is not within the scope of an introduction to a text edition, but it is hoped that a better text will gradually restore Gilbert to the well-deserved rank among the truly great thinkers of Western Civilization. He passed to his eternal rest just eight centuries ago and we can only regret that the clouds of suspicion, cast on his teaching and recognized as unfounded by an illustrious Court, have not been dispelled in the minds of many who preferred to side with the accusers without heeding the time-honoured rule : *Audiatur et altera pars.*

It was previously noted that Gilbert did not divide his commentaries into books and chapters and that, at a later date, an unknown author compiled a table of contents distinguishing four books subdivided into

a number of chapters. It is found in *EIR* and, since I have adopted his suggestion, the transcription may follow :

Liber quartus : Rursus Boethius Johanni diacono.
De duabus naturis et una persona in Christo contra Eutichen et Nestorium.

Capitula libri quarti.

I. Quod natura dicitur tribus modis : et definitiones ejus.
II. Quibus rebus conveniat nomen personae.
III. Definitio personae.
IV. Contra Nestorii errorem.
V. Contra Eutychis errorem.
VI. Contra opinionem qua quis potest putare humanam naturam non a Maria sumptam.
VII. De conjunctione divinae et humanae naturae in Christo.
VIII. In quo catholici cum Eutyche conveniant et differant.
IX. Quid fides catholica teneat.
X. In quo humanae naturae statu Christus factus est homo.

Although Gilbert himself failed to prefix a title to his commentaries and although the spelling of his name varies in the handwritten sources, I propose the following title which, not being authentic, is placed in brackets[1].

Nicholas M. Haring, S. A. C.

(1) Discrepancies between Gilbert's text of the *Opusculum* and the text edited by R. Peiper (Leipzig ,1811, pp. 186-218) are not marked in the footnotes, if they are explained by variants quoted in the Peiper edition. Otherwise I have noted the textual difference. A careful study of Gilbert's analysis will prove to be very helpful in any new edition of the *Opuscula*.

<GILBERTI PICTAVIENSIS EXPOSITIO IN BOETHII LIBRUM CONTRA EUTYCHEN ET NESTORIUM>

<Prologus>[1]

[1] Non sum nescius oratores[2] ingeniis acutos, arte peritos, et inter sophistas diu multumque exercitatos, in[3] suo (hoc est[4] civili) themate genera causarum diligenter attendere et, pro rerum dignitate vel indignitate, obscuriora quidem plurimis sive inductionibus sive ratiocinationibus ostendere : minus autem[5] obscura paucorum[6] vel exemplorum vel enthymematum commemoratione[7] transire : in his vero, quae manifesta sunt, omne argumentationum[8] genus et silendo contemnere et contemnendo silere. Quod et nobiles philosophi in facultatibus suis fecisse noscuntur. In his enim, in quibus intelligentiam multarum[9] (qui[10] videtur) rationum[11] conflictus obducit[12], pluribus demonstrationibus quaestionum partes falsas improbant[13], veras confirmant[14]. In illis vero, in quibus quaestionis pars altera paucis hisque infirmis[15] nixa[16] rationibus[17] nutat, ad ipsius falsitatem[18] et alterius veritatem demonstrandam non multum laborant.

[2] Si autem contradictionis[19] pars altera nullas omnino veritatis rationes habere ideoque altera nullis egere videtur, brevioribus verbis ea, quae de[20] rebus[21] intelligunt, sine aliqua suppositione[22] rationis exponunt. Et si quis de hujusmodi vel ab eis exigat vel ipse afferat rationes, silendo contemnunt[23]. Quia tamen quidam imperiti (eoque[24] magis se aliquid esse jactantes quo[25] nihil sunt) contra manifestissimam garriunt veritatem[26] et tamquam excellentes hebdomades[27] et admiratione[28] digna paradoxa ea, quae praeter aliquam rationis similitudinem aperte

1 Prologus Gilberti Porretani in libro Boethii de duabus naturis et una persona Christi *F:* Incipit explanatio Pictavensis episcopi super librum Annitii Severini Boethii de duabus naturis et una persona Christi, lucidius exposita, perfectius expolita *V:* Incipit Prologus Boethii de duabus naturis *K:* Incipit expositio Gisilberti Pict. episcopi supra Boethium contra Eutychem et Nestorium *B:* Incipit tertius liber Boethii ad Johannem diaconum adversus Nestorium et Eutychem editus pro persona et natura. Sed primo commentatoris verba super eundem *Z.*

2 orationes *K.* 3 etiam *DW.* 4 *add.* in *NO* (*m. rec. Y*). 5 *om. K.* 6 *om. B.* 7 commemorationem *D.* 8 argumentorum *NO:* argumentationis *Y.* 9 *om. V.* 10 quod *DW.* 11 rationibus *R.* 12 obduxit *LT.* 13 improbabant *B.* 14 affirmabant *B:* affirmant *V.* 15 infirma *L.* 16 vix a *U.* 17 rationis *K.* 18 facultatem *X.* 19 contradictionibus *NO.* 20 *om. M: del H.* 21 *om. H.* 22 suppositionem *D.* 23 contemnit *E.* 24 *add.* se *V.* 25 quod *H.* 26 veritatis rationem *BNO.* 27 *om. K.* 28 animi rationes *S.*

falsa sunt, contentiosis[1] clamoribus asserere gestiunt, coguntur philosophi sese conformare[2] sophistis et quandoque rationibus plurimis[3] tamquam dubia, quae omnino[4] sunt indubia, demonstrare. Nec dicenda[5] sunt eorum de hujusmodi argumenta nugatoria atque superflua, quoniam sicut sapientibus per ea, quibus utraque pars contradictionis probari posse videtur, argumenta affirmatio et ejus negatio in dubitationem[6] adducitur, sic[7] insipientibus[8] per eorum praesumptionem, qui[9] sibi apud illos auctoritatem impudentia vendicant. Non dico quod in dubittionem veniat propositio (quoniam vulgum[10] dubitatio praeterit) sed quod ab eis falsum pro vero et impossibile juratur pro necessario. His itaque[11] rationibus, quibus certa tamquam dubia serio[12] demonstrantur, minus eruditis consulitur, dum eis rationibus talium hominum impudentia retunditur et praesumptione comparata auctoritas annullatur.

[3] Quod Boethius (sana invisibilium fide catholicus[13], vera rerum cognitione philosophus) recte considerans, quae certa erant de unitate personae et diversitate naturae Christi, multis rationibus demonstravit[14] contra[15] Nestorium episcopum et Eutychem archimandritem[16] quorum (Nestorius[17] personae, Eutyches vero naturae significationem ignorans) alter adversus alterum et utrique[18] adversus fidem catholicam et philosophicas[19] rationes, quae christianae fidei fundamento de personae unitate et naturarum in Christo diversitate nituntur, impudentissime garriebant. Nestorius enim non intelligens, quibus rationibus hoc nomen quod est[20] ' persona ' cuilibet inditum sit, Christum[21] ex duabus constare personis mentiebatur[22]. Eutyches vero[23] naturarum in Christo diversitatem, postquam *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*[24], omnino negabat.

[4] De naturarum autem diversitate Nestorius contra Eutychem et de personae unitate contra Nestorium Eutyches non tam[25] (ut videtur) rationis motu[26] quam naturae casu vera profitebantur : qualiter somniantes saepe inter plurima, quae confusis loquendi elementis balbutiunt, in[27] aliqua veritatis verba sine sensu mentis suae omnino inarticulata quadam vi naturae prorumpunt. Recte ergo[28] non ut sapientibus quaestionis alicujus purget[29] ambiguum sed ut[30] a simplicibus auctoritatem ac per hoc errorem removeat[31] praesumentium, ea, quae de diversitate personarum et naturae unitate in Christo Nestorius et[32] Eutyches (non rationis alicujus specie tracti sed sola corrupti ingenii opinione[33] decepti[34])

1 contentionis *H:* contemptionis *DKW.* 2 confirmare *U.* 3 pluris *R.* 4 omnia *RW.* 5 dicendi *W.* 6 dubitatione *O.* 7 sicut *KNO. Supple:* in dubitationem adducitur. 8 in sapientibus *R.* 9 quod *DW:* quae *FQ.* 10 vulgus *NO:* vulgo *Y.* 11 ita *DW.* 12 *om. S.* 13 *add.* nam. *Y.* 14 demonstrat *L.* 15 cum *F.* 16 archimandriten *NO.* 17 *add.* episcopus *NO.* 18 uterque *LTU.* 19 propheticas *E.* 20 *om.* quod est *EFLQRTV.* 21 Christus *R.* 22 utebatur *L.* 23 quoque *V.* 24 *John* i, 13 25 tamen *KY.* 26 om. *FLR.* 27 ita *P.* 28 *om. U.* 29 purgent *R.* 30 *om. V* 31 removet *L.* 32 *om. Y.* 33 opinionem *DW.* 34 dicepti *H.*

aperte falsa dicere et (quod impudentius est) scribere non erubuerunt, Boethius firmis et manifestis rationibus improbat et ecclesiasticam fidem, quae inter has duas haereses media est, de unitate personae et[1] diversitate naturae Christi[2] confirmat.

[5] Dirigit autem hoc opus Johanni Romano diacono. Et quia[3] tam philosophis ratione[4] quam catholicis fide certa sunt, quae demonstrat, neque[5] novis neque[6] decurtatis (ut[7] solet) verbis suam quasi paucis cognoscendam sententiam velat. Sed elegantia puri apertique sermonis rem tractat[8].

[6] ANXIE TE QUIDEM[9], etc. Praemittit prologum in quo scribendi causam modumque declarat. Movet autem *attentionem* non quia *nova*[10] aut[11] *incredibilia* sed quia magna et ad Deum[12] universamque Ecclesiam pertinere illa de quibus agit significat[13]. *Benevolentiam*[14] vero *ab adversariorum persona* comparat : adducens eos *in odium* per hoc quod praesumptionem ipsorum[15], et *in contemptionem*[16] per hoc quod inscitiam[17] eorundem[18] commemorat. A sua quoque et *ab auditorum persona* benevolentiam captat, cum (*de facto atque officio suo sine arrogantia* faciens mentionem) Johannem, cui scribit, sui operis correctorem[19] et Symmachum, cui idem opus destinat, judicem constituens laudat. Ubi vero[20], de quibus et quo ordine agit[21], *aperte et breviter* exponit, auditorem *docilem* reddit[22].

[7] Causa scribendi talis est : In quodam Concilio, cui Boethius atque[23] Johannes intererant[24], cum lecta esset cujusdam episcopi epistola continens haeresim Eutychianam, cumque contentiosis confusisque clamoribus Eutychiani atque Catholici adversus se disceptassent[25], Boethius Johannem, ut de his quae audierant cum ipso conferret, die[26] illo[57] diu et post diutius expectavit. Sed tunc illius, postmodum vero[28] suis negotiis impedientibus, ejus colloquio frui nullatenus potuit. Et idcirco, quae verbis praesens voluerat, litteris absens significare curavit.

[8] Quod ait ita [29]: ANXIE QUIDEM[30] desiderii passione[31] DIUQUE temporis longitudine SUSTINUI i. e. longi desiderii quasi fasce gravatus expectavi TE : hac utique causa, UT[32] ego et tu simul inter nos LOQUE-

1 *add.* et *DW.* 2 aperi *X.* 3 *om. Y:* quae *K.* 4 rationem *DNO.* 5 nec *KU.* 6 nec *KU.* 7 om. *R.* 8 Incipit liber quartus *U:* Hic incipit liber *m. rec. Z:* Incipit liber Boethii quartus ad eundem Johannem de duabus naturis et una persona Christi contra Nestorium et Eutychem *W (m. rec. D):* Liber de duabus naturis et una persona Christi *marg. m. rec. R.* 9 *om. B.* 10 *om. L.* Cf. Cicero, *De Inv.* I, 11, 23. 11 *om.* nova aut *PR:* vel *E.* 12 eum *E.* 13 *om. F: del. Q.* 14 Cicero, *De Inv.* I, 16, 23. *Ad Herenn.* I, 4, 6 f. 15 eorum *L.* 16 contemptum *L :* contentionem ITXY : conceptionem *W.* 17 inscientiam *DEFHQWZ.* 18 eorum *KV.* 19 correptorem *IV.* 20 *add.* et *AIKVXYZ.* 21 agat *LT.* 22 Cf. Cicero, *De Inv.* I, 16, 23. 23 et *V.* 24 intereant *H.* 25 deceptassent *Z.* 26 de *Z.* 27 *om. P.* 28 frui *R.* 29 Here the scribe of *F* inserted the explicit of *De Hebdomadibus.* 30 *add.* te *BN: add.* et *O.* 31 passionem*ED.* 32 *add.* et *V.*

REMUR DE EA, quae non tam inter sapientes pugnantibus contra se rationibus vere est[1] quam inter insipientes eorundem opinione[2] praeter aliquem rationum conflictum dicitur, QUAESTIONE[3] QUAE quorundam de se praesumentium, quo[4] sibi[5] apud idiotas auctoritatem vendicant[6], fastu MOTA EST IN CONVENTU.

[9] SED QUONIAM, etc. Quasi : *Ut de quaestione*[7] *loqueremur, te quidem*[8] *sustinui.* SED ET tunc post[9] expectationem meam non sumus locuti. Nam[10] TU[11] OCCUPATIONE tuorum negotiorum DISTRACTUS ES. Et ad praesens non poterimus[12] colloqui QUONIAM EGO quoque[13] IN CRASTINUM i. e. in futurum IMPLICABOR[14] NEGOTIIS ad agendum a me CONSTITUTIS. Quoniam ergo occupatione tua non potuimus, mea[15] non poterimus[16], habere ferias inter nos colloquendi, absens MANDO[17] tibi LITTERIS QUAE de illa quaestione CORAM[18], praesens scilicet[19] praesenti[20], LOQUENDA[21] tuum ad me adventum expectando[22] SERVAVERAM. Et quae sint[23] illa, commemorat dicens : MEMINISTI ENIM (ut puto), CUM EPISTOLA episcopi LEGERETUR IN CONCILIO, RECITATUM esse EUTYCHIANOS i. e. Eutychis[24] sectatores CONFITERI CHRISTUM CONSISTERE[25] EX NATURIS ante incarnationem DUABUS : NEGARE AUTEM post incarnationem consistere[26] IN[27] DUABUS : CATHOLICOS VERO UTRIQUE DICTO FIDEM PRAEBERE[28] : NAM[29] et[30] confiteri EUM EX DUABUS ante incarnationem ET AEQUALITER hoc est[31] similiter IN[32] DUABUS post incarnationem[33] NATURIS CONSISTERE atque CREDI.

[10] CUJUS DICTI, etc. Quasi : *Recitatum* est *Eutychianos*[34] *confiteri Christum ex duabus non in duabus naturis consistere.* CUJUS DICTI profana NOVITATE ego PERCUSSUS i. e. tamquam impactione[35] subitanea animi passione[36] commotus, INQUIREBAM hoc est inquirere coepi mihi tamquam alii[37] loquens et meipsum interrogans DIFFERENTIAS HARUM CONJUNCTIONUM i. e. compositionum[38] rerum naturalium, QUAE (videlicet[39] conjunctiones) tales essent quod conjuncta CONSISTERENT EX DUABUS NATURIS ita quod non[40] in duabus : VEL[41] quae tales quod[42] ita ex duabus quod etiam IN DUABUS. Nec sine causa[43] has differentias inquirebam. Ad has enim inquirendas episcopi,

1 *om. W.* 2 *add.* ait ita *M.* 3 quaestionem *D.* 4 quod *M.* 5 scilicet *L.* 6 vendicat *H.* 7 quaestionem *D.* 8 siquidem *M.* 9 primo *R.* 10 *om. K.* 11 in *K.* 12 potuimus *E.* 13 *om. DW.* 14 implificabor *H:* implicabar *EFKQ.* 15 in ea *AIKR:* nostra *S.* 16 poteramus *H.* 17 manda *V.* 18 *add.* id est *BNO.* 19 et *E:* id est *K.* 20 praesendi *R.* 21 *add.* ad *R.* 22 expecto *L.* 23 sunt *S:* sit *V.* 24 Eutychiis *H.* 25 constare *NO.* 26 *om. P.* 27 *om. NO.* 28 adhibere *ETU.* 29 illam *K.* 30 *om.* utrique dicto... et *DFHILMPQRWZ (add. m. rec. X): om* et *Y.* 31 enim *Y.* 32 *om.* ex duabus... in *R.* 33 *om.* et aequaliter... incarnationem *P.* 34 Eutychio nos *H.* 35 impactionem *DN:* impassione *R.* 36 *om.* subitanea... passione *L:* passionem *D.* 37 aliis *UZ.* 38 compositionem *M:* compositarum *P.* 39 scilicet *NO.* 40 *om. P.* 41 *om. U.* 42 quod *FKLPQT.* 43 Beginning of manuscript *G* (fol. 26).

qui recitatam[1] in conventu[2] epistolam scripserat, auctoritate compulsus sum : RATUS SCILICET MULTUM REFERRE i. e.[3] multum utile esse NEC INERTI[4] NEGLIGENTIA PRAETEREUNDUM (quasi : sed multa animi vigilantia attendendum) id, QUOD EPISCOPUS (quasi : cujus sententia tam auctoritate quam ratione firma[5] controversiam omnem decidere et deliberationibus certissima dictione finem[6] constituere debeat) SCRIPTOR EPISTOLAE (quasi : qui non subitaneo animi motu in transitoria verba prorumpat sed circumspecto[7] intellectu rationis judicium paginae semper mansurae commendet) TAMQUAM VALDE NECESSARIUM et ad conjunctionis[8] hujus rationem intelligendam[9] praecipuum[10] PRAETERIRE[11] NOLUISSET[12].

[**11**] HIC OMNES, etc. Quasi : Recitatum est in Concilio Eutychianos confiteri Christum consistere ex duabus naturis, non in duabus. HIC i. e. tunc[13] cum hoc recitatum esset OMNES STREPERE COEPERUNT i. e. strepebant ipso[14] corporis motu testantes praecipitatae mentis insaniam[15] et confuso clamore dicentes APERTAM ESSE hanc DIFFERENTIAM et recte dictum, *ex duabus, non in duabus naturis Christum consistere* et adeo apertam esse quod, cum in caeteris aliqua aperta sint[16], aliqua non, IN EA (quae his verbis significabatur) differentia, quibus dicebatur ' *ex duabus, non in duabus* ', NEC etiam QUIDQUAM nedum[17] plurimum ESSE CALIGINIS i. e. obscuritatis INCONDITUM[18] quod nulla ratione pateret CONFUSUMQUE quod aliqua ratione esse, aliqua non esse videretur.

[**12**] NEC ULLUS[19] etc. Quasi : Apertam esse differentiam omnes clamabant. NEC ULLUS INVENTUS EST IN TANTO sine ratione garrientium TUMULTU, QUI VEL i. e.[20] etiam LEVITER i. e. alicujus rationis[21] imaginatione[22] ATTINGERET QUAESTIONEM : NEDUM QUI[23] divisione[24] multiplicium EXPEDIRET. ASSEDERAM ego in illo conventu ei QUEM MAXIME INTUERI CUPIEBAM, Symmacho scilicet[25], SED LONGIUS i. e. multum longe ATQUE AB EO ADVERSUS[26]. Quod intelligere potes, SI RECORDERIS SITUM[27] in illo conventu SEDENTIUM : PLURIBUSQUE inter me et illum sedentibus mihi OPPOSITIS. NEC POTERAM, SIQUIDEM AEGERRIME hoc[28] est multo affectu CUPEREM, VULTUM NUTUMQUE ipsius ASPICERE, EX QUO vultus nutusque aspectu DARENTUR MIHI ALIQUA

1 recitatum *M.* 2 concilio *EFQ:* commune *VY.* 3 *om.* id est *NO.* 4 inherti *AFHIKMYZ.* 5 confirma *P.* 6 rem *LR: add.* facere et *B.* 7 circumspectu *P.* 8 cognitionis *Y.* 9 *add.*. hujus *R.* 10 principium *Z.* 11 praeterisse *X.* 12 voluisset *FGHKLMNOWXZ.* 13 *om. KR.* 14 *om. T.* 15 insania *F.* 16 sunt *H.* 17 necdum *FHQ.* 18 *om. ABDFHIKLMNOQSUVWXYZ:* incognitum *EPT: add.* inconditum *m. rec. G.* 19 nullus *R.* 20 *om.* id est *S.* 21 ratione *LT.* 22 imaginationem *D.* 23 quid *DW.* 24 divisionem *P.* 25 *om. U.* 26 aversus *BGINOUV:* versus *PR.* 27 sint *DW.* 28 id *AX.*

SIGNA JUDICII EJUS i. e. mihi significaretur, quid ipse de praedicta differentia judicaret.

[13] ATQUE EGO etc. Quasi : Caeteri quaestionem non attingebant. Et tamen apertam differentiam esse clamabant. ATQUE EGO QUIDEM[1] NIHIL AMPLIUS CAETERIS AFFEREBAM[2]. IMMO VERO ALIQUID ETIAM MINUS. Vere nihil amplius. NAM DE RE PROPOSITA i. e. de conjunctionum praedicata differentia AEQUE CAETERIS i. e. sicut caeteri[3] NIHIL SENTIEBAM. MINUS VERO (sicut dictum est) QUAM CAETERI IPSE AFFEREBAM.[4] Et quid illud sit, supponit : scilicet PRAESUMPTIONEM FALSAE SCIENTIAE, quia[5] non praesumebam quae nesciebam asserere[6]. FATEOR : TULI AEGERRIME quod *de re proposita nihil sentiebam.* Cum QUE illud quaerere ab aliis vellem, INDOCTORUM illa(quae praedicta est)[7] tumultuosa GARRULITATE[8] COMPRESSUS CONTICUI : METUENS NE JURE VIDERER INSANUS, SI veritatem investigando CONTENDEREM HABERI SANUS INTER FURIOSOS qui sine ratione,[9] quod non[10] intellexerant[11] immo nec[12] intelligere poterant, asserebant.

[14] MEDITABAR IGITUR[13]. Quasi : Conticui. DEHINC IGITUR MEDITABAR in ANIMO OMNES quotquot (ex verbis recitatae in praedicto conventu epistolae) sive[14] de naturis sive de personis sive de[15] horum vel[16] unitate vel[17] diversitate non tam[18] (sophistica verborum multiplicitate vel rationum secundum genera sua diversitate) emerserant quam ingeniorum corruptione[19] atque desipientium[20] hominum praesumptione[21] contigerant, QUAESTIONES. NEC DEGLUTIEBAM attentionis meae neglectu QUOD ACCEPERAM eo, qui[22] significatione[23] solet contingere, primo sensu et (ut ita dicatur) imaginario intellectu. SED id RUMINABAM ITERATIONE FREQUENTIS CONSILII. Hinc etenim catholicorum confessione, inde vero contradicentium multitudine[24] et auctoritate de re manifesta deliberandum[25] putavi et consultis rationibus deliberationis finem quaesivi. Meo IGITUR ANIMO his rationibus crebro PULSANTI TANDEM PATUERE FORES. Id est : nec multitudo nec auctoritas catholicis contradicentium obstitit. ET sic VERITAS catholicae confessionis mihi QUAERENTI hoc est a me ita quaerente INVENTA RECLUSIT hoc[26] est aperuit OMNES NEBULAS i. e. obscuritates[27] EUTYCHIANI ERRORIS.

[15] Veritatis enim per rationes manifestatio Eutychis et sectatorum

1 quod *T.* 2 asserebam *PR.* 3 caeteris *DW.* 4 referebam *N:* ferebam *O :* asserebam *PR.* 5 quae *K.* 6 afferre *T.* 7 sunt *R.* 8 garrilitate *AX:* Boethius *grege.* 9 rationem *D.* 10 *om. M.* 11 intellexerunt *T.* 12 *om. L.* 13 ergo *S.* 14 seu *SU:* suae *H.* 15 vel *K.* 16 sive *K: om. P.* 17 sive *K.* 18 tamen *N.* 19 corruptionem *D.* 20 despicientium *P:* decipientium *K:* dissipientium *Z.* 21 *om.* atque... praesumptione *H.* 22 quod *DW.* 23 significationem *DHL.* 24 *om. S.* 25 desiderandum *F.* 26 id *ELPQRVY.* 27 obscuritatem *Y.*

ejus errorem et erroris causas ostendit. UNDE i. e. ex qua veritatis catholicorum et erroris Eutychianorum inventione MAXIME SUBIIT MIHI i. e. meo[1] animo sine praemeditatione suprepsit ADMIRARI, QUAENAM ESSET HAEC i. e. tanta AUDACIA HOMINUM INDOCTORUM, QUI VITIUM SUAE INSCITIAE[2] CONARENTUR OBDUCERE i. e. occultare NUBE PRAESUMPTIONIS ATQUE IMPUDENTIAE hoc est impudenti praesumptione. Cordis enim elatione[3] de his intus[4] praesumunt et immoderata vocis et[5] corporis pronuntiatione foris impudenter ostentant[6] quae nesciunt. Unde adjungit : CUM SAEPE NON MODO IGNORENT[7] ID QUOD ab aliis PROPONATUR, VERUM IN HUJUSMODI clamosis[8] CONTENTIONIBUS, quibus dictio dictione ideoque significatio significatione confunditur, NE ID QUIDEM, QUOD IPSI[9] LOQUANTUR[10], INTELLIGANT.

[16] QUASI, etc. Sicut dictum est, praesumptionis et impudentiae nube vitium inscitiae[11] suae conantur obducere, QUASI NON FIAT DETERIOR CAUSA INSCITIAE[12], DUM ipsa inscitia[13] TEGITUR[14]. Simplex etenim *causa* est quidlibet[15] ignorandi proprii negligentia studii. Duplex vero est ideoque *deterior*, cum propriae negligentiae additur contemptus alienae doctrinae. SED AB impudentibus ILLIS AD TE humilem TRANSEO, CUI HOC QUANTULUMCUMQUE[16] quod contra praedictum Eutychem et etiam contra Nestorium scripsi TRANSMITTO EXAMINANDUM PERPENDENDUMQUE (Ordo conversus : pro[17] perpendendum examinandumque. *Perpendendum*[18] videlicet[19] eorum, quae scripta sunt, attento intuitu : *examinandumque* rationis judicio) PRIUSquam vel Symmacho judicandum[20] vel aliis legendum exponam.

[17] QUOD SI PRONUNTIAVERIS SE HABERE[21] RECTE et orandi regula et veritatis sententia, PETO UT HOC QUOQUE sicut caetera, quae tibi[22] scribo, INSERAS CHARTIS hoc est libris MEI NOMINIS. SI VERO VEL MINUENDUM[23] EST quod verbis aut sensu abundet ALIQUID VEL ADDENDUM quod similiter[24] verbis aut sensu minus sit VEL ALIQUA MUTATIONE similiter[25] verborum aut[26] sensus VARIANDUM[27], POSTULO ID QUOQUE REMITTI MEIS[28] EXEMPLARIBUS a quibus libri alii transcribendi sunt ITA[29] videlicet, UT A TE REVERTATUR absque correctione[30] alia TRANSCRIBENDUM. QUAE[31] UBI[32] AD CALCEM hoc[33] est ad finem DUCTA (sensus :

1 ineo *Y*. 2 inscientiae *EFHIKMPRSY :* inticiae *Q*. 3 elationem *D*. 4 vitiis *V*. 5 ac *AK*. 6 ostendant *DHPWY :* obstendant *AZ :* ostendat *K*. 7 ignorant *Z*. 8 clamores *P*. 9 ipso *R*. 10 loquuntur *FQ*. 11 inscientiae *EFHKPRSVY*. 12 inscientiae *EFKPSVY :* inscitiendum *H*. 13 inscientia *FPSVY*. 14 tegatur *Y*. 15 quodlibet *FNOQUVY*. 16 *add.* opus *NO : add.* est opus *B*. 17 *om. DHKNPWX*. 18 perpendendumque *HNO*. 19 *om. BNO*. 20 *om. M*. 21 *om. M*. 22 *add.* mandans *V*. 23 immiendum *PR*. 24 *om. EQV*. 25 *om. S*. 26 vel *BNO*. 27 *add.* est *NO*. 28 in eis *Y*. 29 scilicet *BNOY*. 30 correptione *GKP*. 31 quod *W*. 32 tibi *PW*. 33 id *DW*.

postquam perfecte correcta[1] et deinceps nulla correctione[2] mutanda) CONSTITERINT, TUM[3] DEMUM[4] TRANSMITTAM CENSENDA EJUS hoc est Symmachi JUDICIO, CUJUS judicio SOLEO quaeque[5] censenda transmittere.

[18] Et quidem (dum verbis de quibuslibet agitur)[6] primo[7] cum quarundam amplificationum[8] adjunctionibus et crebris praeter ordinem sensuum atque verborum repetitionibus dicuntur : deinde (si ita contigerit, ut inveniat finem suum oratio) ea, quae diffuse atque confuse dicta sunt, epilogi brevitate in ordinem[9] rediguntur. SED QUONIAM RES nequaquam toties scribitur quoties dicitur immo A COLLOCUTIONE[10] SEMEL TRANSFERTUR AD STILUM hoc est multipliciter dicta simpliciter scripturae mandatur[11] (ac si dicat : breviter et ordinabiliter[12] in scriptura quidque[13] digeritur[14]), ideoque[15] et in hoc opere in quo de natura atque persona contra Nestorium et[16] Eutychem scribimus, ut ordine suo unumquodque[17] tractetur[18], PRIUS SUBMOVEANTUR ERRORES NESTORII ATQUE EUTYCHIS[19]. Errores[20] dico EXTREMI quod est[21] SIBIQUE CONTRARII.

[19] POST VERO, ADJUVANTE DEO omnium solo auctore, TEMPERABO[22] hoc est nihil minus vel amplius quam huic nostro proposito convenit ponens[23], mediocriter explanabo[24] MEDIETATEM[25] CHRISTIANAE FIDEI. Ac[26] si dicat[27] : Non utique[28] omnes fidei partes sed hanc tantummodo, quae inter[29] praedictos errores extremos[30] contrariosque media est : de personae[31] videlicet[32] Christi unitate (cum Eutyche contra Nestorium) et de naturarum in Christo diversitate (cum Nestorio contra Eutychem). QUONIAM VERO IN TOTA illa, de qua hic[33] agendum est, QUAESTIONE[34] HAERESEON hoc est haeresum[35] SIBIMET[36] CONTRARIARUM[37] DUBITATUR DE NATURIS ATQUE DE[38] PERSONIS, HAEC scilicet naturae atque personae[39] PRIMITUS DEFINIENDA[40] SUNT ET a se invicem SEGREGANDA PROPRIIS DIFFERENTIIS per quas intelligi possit non tam[41], quare[42] his nominibus appellentur[43] ea, quibus indita sunt, quam ea ad[44] quae philosophorum usus ipsa[45] contraxerit, quamvis hujus nominis, quod est 'persona', in sequentibus quodammodo[46] causam aperiat.

1 correpta *GKM*. 2 correptione *GMP*. 3 tamen *K:* tunc *S*. 4 deinde *ADFKMQRVWY*. 5 postque *H*. 6 igitur *H*. 7 primum *NO*. 8 aplimficationibus *H*. 9 ordine *Q: lac. G*. 10 collocatione *D*. 11 mandantur *V*. 12 inordinabiliter *L*. 13 quid *NO:* quiquid *DTY:* quique *P*. 14 dirigitur *DW*. 15 ideo *EU*. 16 atque *AEKMQ*. 17 quidque *R*. 18 tractatus *K*. 19 Eutychi *R*. 20 erroris *Q*. 21 *om.* quod est *M*. 22 temptabo *FQV*. 23 positiones *EFQ*. 24 explanando amplius *L*. 25 mediocritatem *BNO*. 26 atque *R*. 27 diceret *Y*. 28 *om. B*. 29 in *K*. 30 *om. Y*. 31 parte *NO*. 32 scilicet *BNO*. 33 *om. R*. 34 quaestionem *DH*. 35 haeresim *Z*. 36 *add.* et *NO*. 37 contrarium *EFLMPR*. 38 *om. T*. 39 persona *H*. 40 finienda *Z*. 41 tamquam *Q*. 42 *om. Q:* quod *E*. 43 appellatur *H*. 44 at *IX: om. K*. 45 *om. K*. 46 quodam *H*.

<CAPITULUM PRIMUM>

<QUOD NATURA DICITUR TRIBUS MODIS ET DEFINITIONES EJUS>

[1] NATURA[1] IGITUR[2] etc. Prius naturam, deinde[3] personam ipso[4] tamquam noto nomine ‚naturae[5]' definit. Recte utique, quia naturalium omnium (ideoque omnium personarum, quae ex naturis aliquid sunt) secundum philosophos naturae sunt esse. Omne vero esse eo, quod est, naturaliter prius est. Hic commemorandum videtur quod Marcus Tullius[6] ait his verbis : *Ipsam naturam definire difficile est. Partes autem ejus enumerare eas, quarum ad hanc praeceptionem indigemus, facilius est.* Quod recte ait. Natura enim multiplex nomen est adeo[7] quod non solum multis[8] modis verum etiam multis[9] significationibus de rebus diversorum[10] in diversis etiam[11] facultatibus generum dicitur. Nam et philosophi[12] et ethici et logici[13] et theologici[14] usu plurimo ponunt hoc nomen.

[2] Ideoque et[15] hoc loco Boethius non ipsam generaliter naturam definit sed ejus, quae ad suum[16] pertinere propositum videntur[17], partes enumerat dicens : NATURA IGITUR AUT DE SOLIS CORPORIBUS DICI POTEST AUT DE SOLIS SUBSTANTIIS, ID EST CORPOREIS AUT INCORPOREIS, AUT DE OMNIBUS REBUS QUAE QUOCUMQUE MODO ESSE DICUNTUR[18].

' *Substantias* ' hic vult intelligi ea, quae subsistunt : non subsistentias[19], quibus subsistunt[20]. ' *Res* ' autem *(quae quocumque modo esse dicuntur)* et[21] subsistentes et subsistentias et eis[22] accidentes[23], Deum quoque et[24] hylen[25], intelligit, ut ex sequentibus patet. Caetera vero, quae vel ethicae vel logicae sunt facultatis, ad hanc divisionem minime pertinere videntur.

[3] Hic diligenter est attendendum quod subsistens cum subsistentia[26] vel accidentibus nullo prorsus genere seu[27] ratione[28] convenit. Nam etsi[29] subsistens et subsistentia dicuntur[30] ' substantiae ' vel subjecta[31], alia tamen atque alia ratione. Multo magis ergo Dei et primordialis materiae cum subsistentibus et subsistentiis et accidentibus nulla est

1 *marg.* caput primum *E.* 2 *om. B.* 3 demum *P.* 4 ipsum *R.* 5 *om. B.* 6 *De Inv.* I, 24, 34. 7 ab eo *X.* 8 *om. P:* multi *U.* 9 *add.* etiam *R.* 10 diversarum *L.* 11 *om. M.* 12 physici *R.* 13 *om.* et logici *L.* 14 theologi *T.* 15 in *S.* 16 usum *R.* 17 videtur *D.* 18 videntur *K.* 19 substantias *U.* 20 existunt *H.* 21 *add.* substantias et *B.* 22 *om.* et eis *L.* 23 accidentia *ELT.* 24 *om. R.* 25 ylen *DFILMNOPRTUWXZ:* ilen *EHY:* ilem *Q:* ylem *BSV:* yle *K: add.* et ideas *R.* 26 subsistentias *R.* 27 sive *K.* 28 oratione *NO.* 29 et *KLR.* 30 *om. LR.* 31 substantia *NO.*

generis aut rationis communio. Unde manifestum est quod nomen 'naturae' nequaquam omnium horum generalis topice[1] i. e. locus potest intelligi. Ideoque nec[2] omnia nominis hujus una definitione possunt concludi. Unde ait : CUM IGITUR NATURA POSSIT DICI quantum ad praesens opus commemorare nunc[3] convenit TRIBUS MODIS i. e. cum tria, quae praedicta sunt, naturae nomine tribus appellentur modis, TRIBUS SINE DUBIO MODIS DEFINIENDA EST. NAM SI DE OMNIBUS, etc. Converso ordine, quod ultimum in divisione[4] posuerat, primum definit. Ait enim : SI DE OMNIBUS REBUS NATURAM DICI PLACET, ut multis placuisse philosophis legimus, TALIS DEFINITIO DABITUR QUAE RES OMNES, QUAE SUNT, POSSIT INCLUDERE.

[4] Hic dicendum est quod definitionum aliae sunt, quibus ostenditur non modo quod esse dicitur verum etiam esse quod dicitur : aliae vero, quibus tantum quod[5] esse dicitur et nequaquam esse quod dicitur. Hac enim definitione '*homo est animal rationale*' non solum, quae[6] res[7] sit homo, sed etiam esse homo demonstratur[8]. Non solum enim, qui[9] est homo, est animal rationale sed etiam[10] hoc est esse hominem : esse videlicet animal rationale. Illa vero definitione qua dicitur : *differentia est, qua abundat species a genere*[11], ostenditur quae res sit differentia : non tamen[12] ostenditur esse differentia. Res enim, qua species abundat a genere, sine dubio differentia est. Non tamen hoc est eam[13] esse differentiam : ea videlicet a genere speciem abundare.

[5] Hujusmodi definitionibus naturam definit quibus[14] scilicet, quae res sint[15] naturae, non tamen[16] esse naturae[17] demonstrantur. Si ERGO de omnibus rebus (sicut praedictum est) naturam dici placet, ERIT HUJUSMODI naturae definitio : NATURA EST EARUM RERUM i. e. hae res sunt naturae QUAE, CUM[18] SINT, QUOQUOMODO INTELLECTU CAPI POSSUNT. Hac igitur definitione[19], quae res sint naturae[20], non tamen eas esse naturas monstratum est. Non enim hoc est eas esse naturas[21] : intellectu scilicet[22] capi posse.

[6] Quoniam[23] vero res multiplex nomen est, quas hac definitione contineri[24] vult intelligi, aperit dicens : IN HAC IGITUR[25] DEFINITIONE DEFINIUNTUR ET ACCIDENTIA ET SUBSTANTIAE : non quoniam (sicut dictum[26] est) haec[27] posse intellectu capi sit[28] haec[29] esse naturas sed quoniam haec sunt, quae intellectu capi possunt. Unde

1 topyce *FM.* 2 nunc *H.* 3 non *H.* 4 ordine *M.* 5 quid *V.* 6 quod *U.* 7 *add.* scilicet *R.* 8 demonstratur *NO.* 9 quae *P.* 10 *om. P.* 11 Porphyrius, *Isagoge:* PL 64, 125 C. 12 *om. Z.* 13 *om. K.* 14 *om. K.* 15 *om. K.* 16 *add.* eas *NO.* 17 naturas *NO.* 18 cumque *I.* 19 definitionem *D.* 20 *om.* quae cum... naturae *K.* 21 *om.* monstratum... naturas *DW.* 22 *om. K.* 23 quomodo *U.* 24 *om. S.* 25 *om. S.* 26 praedictum *QVY.* 27 hoc *Y.* 28 sic *U:* sicut *P.* 29 *om. NO.*

supponit : HAEC ENIM[1] OMNIA i. e. accidentia et substantiae tam subsistentes (in quibus accidentia sunt) quam subsistentiae[2] (quibus adsunt) INTELLECTU CAPI POSSUNT. Deinde, cur adjecerit ' *quoquomodo* ' et[3] ' *quae cum sint* ', explanat dicens : ADDITUM VERO[4] EST[5] ' QUOQUOMODO ' etc.

[7] Sciendum quod animi motus quandoque[6] in id quod est, quandoque vero[7] in id quod non est, offendit[8]. Et ita vel[9] quod est[10] vel[11] quod non est concipit. Sed ejus' quod non[12] est, quicumque[13] conceptus ' opinio ' dicitur : ut bicorporis Centauri vel[14] tricorporis Chimaerae conceptus. Ejus vero, quod est, conceptus secundum rei, quae concipitur, genus modosque concipiendi dividitur. Nativa[15] namque per aliquam sui vel efficientem vel efficiendi proprietatem concipiuntur : ut album per albedinem et albedo per naturam faciendi album. Nihil enim naturalium nisi per causam et nihil mathematicorum nisi per efficiendi potestatem concipi potest[16].

[8] Sed sicut in sentiendis exterioribus primo haesitat[17] sensus, deinde in id, quod sibi[18] subjectum est, certus[19] figitur : ita quoque[20] animus illius, in quod[21] proprio motu intenditur[22], naturam[23] primo mixtim[24] atque confuse cogitat, deinde ab aliis, in quae simul cum ea offenderat, quadam propria rationis abstractione illam separat et ipsam[25], sicut est, fixa acie notat. Et[26] in his quidem, quae sentiuntur exterius[27], hoc clarum est[28]. Visus enim, qui[29] colorum adminiculis seu figurarum his[30] subjecta corpora sentit, rubeum et subrubeum (si[31] motu suo simul[32] in eos[33] offendat[34]) primo nequaquam, deinde vix discernit[35]. Similiter album et subalbum et hujusmodi alios[36]. Figuras quoque (verbi gratia : antelongiorem[37] et parte[38] altera[39] longiorem[40]) visus[41] tanto minus discernit quanto minore parte alter[42] alterum[43] vincit. Auditus[44] etiam phthongos[45] illos[46], quorum proportionem[47] partis brevissimae differentia facit, aut nullatenus aut vix dividit. Omnium enim proportionalium similitudo minoribus differentiis conjunctior est : sicut majoribus dissimilitudo remotior.

1 autem *EFQ*. 2 substantiae *DW*. 3 etiam *DW*. 4 *om*. *V*. 5 *om*. *PRV*. 6 *add*. vero *K*. 7 *om*. vero *K*. 8 offenditur *R*. 9 *om*. *BNO :* add. id *KM*. 10 *om*. quandoque... est *L*. 11 *add*. id *KM*. 12 *om*. *P*. 13 cumque *P*. 14 et *U :* Cf. Boethius, *In Cat. Arist*. I : PL 64, 229 BC. 15 natura *KPRV*. 16 possunt *Z*. 17 haeret *L*. 18 *om*. *BNOPR*. 19 certius *K*. 20 que *Y*. 21 quo *AEFHKMQY*. 22 tenditur *Z :* incenditur *D*. 23 *om*. *K*. 24 mixtum *Y*. 25 ipsum *B*. 26 *om*. *K*. 27 *add*. est *Q*. 28 *om*. *H*. 29 *add*. vel. *V* 30 bis *NO : om*. *R*. 31 sub *A*. 32 similis *FQ :* similiter *L*. 33 ea *LT*. 34 offenderat *K*. 35 decernit *NO*. 36 alia *LT*. *Supple :* colores. 37 antelongior est *DW*. 38 aperte *Y*. 39 alia *H : om*. *U*. 40 longior est *DW : om*. et ... longiorem *K*. 41 usus *NO*. 42 alteram *E : Supple :* visus. 43 altera *E*. 44 additus *X*. 45 topgos *FQVY :* ptongos *mss*. Cf. Boethius, *De Musica* I, 8 ; PL 63, 1175D. 46 illas *E*. 47 proportione *H*.

[9] In his vero[1], quae interius[2] sentit animus, non modo rerum similitudo verum etiam multitudo facit, ut primo id, in quod[3] agit, tamquam praesagus[4] perpendat, deinde quadam attentione[5] magis magisque percipiat, nondum tamen ei assentiat. Et haec praesaga perpensio vel sine assensione perceptio (quia non est ejus, quod non[6] est) non vocatur ' opinio '. Sed quoniam est ejus, quod est (cujus tamen veritatem nondum tenet[7] assensio), per quandam nominis translationem vocatur ' imaginatio '. Imago namque res est[8] (non tamen veritas) illius, cujus imago est. Ideoque rei perceptio sine veritatis ipsius[9] assensione recte dicitur ' imaginatio '[10].

[10] Si vero id, quod intra[11] rerum[12] similitudinem aut multitudinem[13] primo perpendit deinde percipit, ab ipsis similibus aut aliter[14] multis delegerit[15] et fixa mentis acie ipsius proprietate notata perceptioni[16] assenserit, ' intellectus ' vocatur. Recte[17] utique. Tunc enim vere in animo rei similitudo esse dicenda est, cum de inter caetera rem adminiculo suae proprietatis selegerit[18] ac per hoc praecedenti perceptioni assenserit.

[11] Et nativa[19] quidem eorum, quibus aliquid sunt : ficta vero eorum, quibus aliquid esse finguntur, adminiculis concipiuntur. Genuina[20] vero, quae sunt nativorum principia, Deus scilicet et primordialis materia, longe aliter. Non enim sunt aliquid hujusmodi subsistentiis vel quantitatibus vel qualitatibus, quibus vel nativa[21] vere sunt aliquid vel, quae[22] neque[23] sunt aliquid[24] neque sunt[25], tamquam aliquid sint finguntur. Deus enim est essentia, non[26] est aliquid. Nec esse aliquid fingitur creata subsistentia. Ac per hoc nihil eorum[27], quae subsistentias comitantur, in illo esse potest. Itaque, etsi magnus est, non tamen hoc est[28] quantitate : etsi qualis est, non tamen[29] qualitate : etsi durat, non tamen tempore.

[12] Unde humani[30] animi motus, agens in ipsum concipiendum[31], nihil hujusmodi invenire potest, quod ejus conceptui adminiculetur. Ideoque ipsum comprehendere per ea, quibus sit aliquid et aliquid esse fingatur, nullatenus valet. De[32] inter caetera tamen[33] per horum omnium ab illo remotionem ipsum selegens et eum vere[34] esse cum assensione percipiens, qualitercumque intelligit. Sed quoniam nulla ejus proprietate, vel quid sit genere vel quantus mensura vel qualis forma est vel hujusmodi, percipit, ipsum[35] minime comprehendit. Nam[36] intelligibilis quidem est :

1 autem *B.* 2 exterius *K:* interior *LS.* 3 quo *HLPTZ.* 4 praesagiis *EFPYZ.* 5 attentionem *D.* 6 *add.* ut chimaera *NO.* 7 *om. Z.* 8 *om.* res est *L.* 9 illius *MTU:* impiervs (?) *FQ.* 10 *om.* imago namque... imaginatio *K.* 11 inter *K.* 12 *om. K.* 13 institutionem *V.* 14 aliis *T:* a e *corr. E.* 15 selegerit *B.* 16 perceptione *M.* 17 recole *I.* 18 elegerit *S.* 19 natura *ADFHILMNOPQRUVWXZ.* 20 gemina *DFIKUW.* 21 natura *IVZ.* 22 *om. P.* 23 quan. doque *P.* 24 *om. B.* 25 *om. P:* aliquid sed *B.* 26 nec *B.* 27 horum *BFNOQ-* 28 om. *M* 29 hoc *BNO.* 30 *om. FQV.* 31 concupiendum *U.* 32 quod *K.* 33 *om. V.* 34 verum *R.* 35 quoniam *V.* 36 non *K.*

non vero comprehensibilis. Similiter incomprehensibilem[1], tamen intelligibilem, esse primordialem materiam, in qua nativa[2] omnia ab Opifice facta sunt, philosophis visum est.

[**13**] Et sic[3] quidem illa quae non sunt, opinione : quae vero sunt, imaginatione vel intellectu concipiuntur. Imaginatio tamen et intellectus[4] in multis scripturis dicuntur[5] ' opinio '. Similiter opinio et imaginatio dicuntur ' intellectus '. Unde et[6] in hac[7] definitione naturae (qua dixit[8] : *natura est earum rerum, quae intellectu capi possunt*) tamquam natura universalius[9] praedicavit de ea ' intellectu capi posse '[10]. Nam secundum regulam dialecticorum si vere universalis[11] affirmative[12] in eadem quantitate conversa falsa est, praedicatum ejusdem vere abundat subjecto : ut ' omnis homo corporeus est ', haec universalis affirmatio vera est. ' Omne corporeum homo est ' falsa est[13]. Unde manifestum est, quod corporeum homine plus est et abundat. Similiter ' omnis natura intellectu capi potest ', haec universalis affirmatio vera est. ' Omne, quod intellectu capi potest, natura est ' falsa est.

[**14**] Unde certum est quod ' intellectu capi posse ' universalius[14] est quam natura. Sicut[15] enim verae sic et fictae[16] proprietatis adminiculo caeterorumque[17] (sive[18] quae sunt sive[19] quae fingi possunt) remotione selegens, animus aliquid, quod non est[20], capit. Ideoque, quod[21] opinatur, ' intelligere ' dicitur. Quod quoniam neque est neque aliquid est[22], nullo modo natura est. Idcirco, cum naturae definitionem[23] incepisset ab universali (dicens : *natura est earum rerum, quae intellectu capi possunt*), recte contra ficta, *quae* etiam (sicut dictum est) *intellectu capi possunt*[24] et natura non sunt, addidit[25] : ' *quae cum sint* '. Quoniam vero illa, quae sunt, saepe imaginatione confusa saepe praeter[26] adminiculum proprietatis rei ipsius (in quam intenditur) animus concipit, qualiter vellet accipi quod praemiserat ' *intellectu capi possunt* ', explanavit[27] dicens , *quoquomodo* ' i. e. sive imaginatione[28] sive per solam caeterorum remotionem absque proprietatis rei ipsius (quae cogitatur) conceptu : sive[29] fixo et[30] etiam[31] per[32] proprietatis[33] conceptum integro, perfectoque intellectu.

[**15**] Quod et ipse exponens ait : ADDITUM VERO EST ' QUOQUOMODO '. Quare?[34] QUONIAM DEUS nativorum omnium Opifex[35] ET primordialis MATERIA quae graece dicitur hyle, latine[36] silva, in

1 incomprehensibilis est *K*. 2 natura *V*. 3 si *X*. 4 *add.* sunt *K*. 5 dicitur *BNO*. 6 *om. H*. 7 ista *S*. 8 dicitur *H*. 9 universalis *AF:* universalibus *K*. 10 possit *K*. 11 universales *K*. 12 affirmativa *E*. 13 *om.* falsa est *L*. 14 universalis *A*. 15 sive *DW*. 16 fit *W*. 17 et eorum *LST*. 18 *om. LST*. 19 et *LST*. 20 *om. R*. 21 *om. R*. 22 esse *NO*. 23 definitione *K*. 24 *om.* recte... possunt *K*. 25 addit *LMT*. 26 propter *SU*. 27 explanat *e corr. Y*. 28 imaginationem *D*. 29 *om. L*. 30 vel *B*. 31 *om. L*. 32 *om. M*. 33 *add.* rei ipsius *Q*. 34 *om. S*. 35 pontifex *H*. 36 *add.* vero *LM*.

qua[1] ab[2] Opifice universa creata dicunt[3] philosophi[4], NON POSSUNT INTELLIGI INTEGRO PERFECTOQUE hoc est integritate *perfecto* et perfectione *integro*[5] INTELLECTU. Integer et perfectus est intellectus, qui rem non sola caeterorum remotione[6] sed etiam rei ipsius aliqua proprietate cum assensione concipit. Qualiter Deus et[7] (quae dicta[8] est) primordialis materia non possunt intelligi. Quamvis enim horum[9] conceptionem constituat[10] et figat mentis assensio, non tamen hoc aliquibus eorum sibi notis proprietatibus facit sed sola illorum, quae caeteris rebus conveniunt, remotione.

[**16**] Unde supponit : SED ALIQUO. Quasi : *Deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi non possunt.* SED[11] TAMEN ALIQUO MODO videlicet[12] CAETERARUM[13] omnium RERUM i. e. caeteris convenientium PRIVATIONE[14] CAPIUNTUR[15] hoc est cum mentis assensione percipiuntur. De[16] imaginatione, qui est unus modus intelligendi (quo scilicet res etiam[17] proprietatis nota sed sine assensione percipitur), et de perfecto intellectu, qui et[18] proprietate et assensione constituitur, tacet quoniam explanatio, quae fit[19] exemplo, non[20] omnes partes enumerat sed paucis et his maxime, per quas caeterae intelliguntur, exemplat[21]. Ut hoc loco satis apparet : perfectum intellectum[22] debere vocari ' intellectum ', cum etiam imperfecto hoc nomen conveniat.

[**17**] IDCIRCO VERO etc. Cur in definitione[23] naturae apposuerit ' *quoquomodo* ', exposuit. Nunc vero, cur adjunxerit ' *quae cum sint* ', ostendit et ait : IDCIRCO VERO ADJUNXIMUS ' QUAE CUM SINT ', ut divideremus naturam ab his, quae non sunt. Quae tamen in hoc cum natura conveniunt, quod *intellectu capi possunt.* Nam (sicut praedictum est) illa[24] etiam, quae non sunt, intellectu capi possunt. QUONIAM ETIAM hoc IPSUM nomen infinitum ' NIHIL ' pro substantia SIGNIFICAT ALIQUID SED NON NATURAM[25]. ' *Pro substantia* ' dicimus[26] quoniam pro qualitate significat et quod est natura et quod non est natura[27]. Significat enim eandem qualitatem quam hoc nomen infinitum ' aliquid '. Cujus[28] sine[29] dubio qualitas est et quae est et quae non est.

[**18**] Sensus : ' Aliquid ' et ' nihil ' apud grammaticos eandem omnino qualitatem significant : substantiam vero omnino non eandem. Est enim utriusque nominis hujus qualitas, quidquid eorum, quae sunt, est : et quidquid eorum, quae non sunt, fingitur qualitas. Sed hujus nominis, quod est ' aliquid ', substantia est et id, quod est, et id, quod[30] fingitur

1 quo *DW.* 2 *om. I.* 3 dicuntur *BNOR.* 4 a philosophis *BNO.* 5 *om.* perfectoque... intellectu *R.* 6 remotionem *D.* 7 quia *Z.* 8 praedicta *K.* 9 *om. P:* harum *M.* 10 constituas *H.* 11 si *W.* 12 scilicet *NO.* 13 caeterorum *U.* 14 privationem *D.* 15 capi *D.* 16 ne *R.* 17 *om. R.* 18 *om. F.* 19 sit *I.* 20 animo *D.* 21 exempla *H.* 22 *add.* intellectorum *NO: om.* qui... intellectum *L.* 23 definitionem *D.* 24 ille *DW.* 25 est *K.* 26 diximus *I:* dicemus *PR.* See N. M. Haring, 'The Case of Gilbert', pp. 5 ff. 27 *om.* et... natura *PR.* 28 cum *KM.* 29 fine *K.* 30 quo *Z.*

sed non est : hujus vero, quod est ' nihil ', id[1] solum quod fingitur et[2] nequaquam aliquid est. Nam etsi sit, si tamen non est aliquid aut natura aut efficientia, nihil est[3] : ut[4] hyle, quae secundum philosophos est sed nequaquam aliquid est, quoniam neque natura est aliquid (ut album est quale qualitate) neque efficientia (ut albedo est qualitas eo quod facit quale).

[**19**] In modo[5] etiam[6] significandi qualitatem eandem[7] haec[8] nomina differunt. Nam ' aliquid ' *unam* alicujus eorum, quae sunt vel finguntur, *qualitatem veram vel fictam* dictionali[9] significatione suae similiter verae vel fictae substantiae[10] *confert*. ' Nihil ' vero ab ea[11], quae non est vera sed est ficta substantia, quamlibet veram fictamve removet qualitatem. Quod enim ' nihil ' dicitur, nulla neque verae neque[12] fictae efficientiae qualitate affici[13] significatur[14]. Nullum[15] enim fictum id[16], quod fingitur, est. Idcirco recte hoc infinito[17] abnegativo,[18] quod est ' nihil ', etiam[19] ficta qualitas ab ejusdem nominis abesse substantia significatur.

[**20**] Unde supponit : NEQUE ENIM SIGNIFICAT hoc nomen ' nihil ' QUOD[20] ALIQUID[21] i. e.[22] substantia[23] nominis SIT aliquid ejusdem nominis qualitate. SED POTIUS significat substantiam[24] suam NON ESSE aliquid ea, a qua nomen est, qualitate. OMNIS VERO etc. Quasi : Hoc nomen ' nihil ' significat non-esse. OMNIS VERO NATURA EST. Deberet concludere syllogismum ita : Non[25] est[26] ergo natura, quod pro substantia significat ' nihil '[27]. Sed quoniam his, quae dicta sunt, praemissis[28] est haec certa conclusio, tacet.

[**21**] ET SI[29] DE OMNIBUS QUIDEM REBUS[30] i. e. substantiis[31] et accidentibus et[32] etiam de Deo et[33] materia NATURAM DICI PLACET, HAEC SIT NATURAE DEFINITIO QUAM videlicet[34] SUPERIUS PROPOSUIMUS. SIN[35] VERO, prout quibusdam visum est, non de omnibus rebus sed DE SOLIS SUBSTANTIIS (subsistentibus intellige)[36] NATURA DICITUR, QUONIAM OMNES SUBSTANTIAE subsistentes AUT CORPOREAE SUNT AUT INCORPOREAE[37], DABIMUS DEFINITIONEM NATURAE SIGNIFICANTIS SUBSTANTIAS[38] i. e.[39]

1 *add.* quod *K.* 2 *om. PR.* 3 *om.* est *R: om.* nihil est *A: om.* si... est *L.* 4 sicut *LT.* 5 immo *NO.* 6 est *V.* 7 eadem *NO.* 8 *om. FZ.* 9 *superscr.* una dictione facta *NO.* 10 End of manuscript *H.* 11 eo *NO.* 12 *om.* verae neque *L.* 13 effici *L.* 14 significantur *Z.* 15 nihil *X.* 16 id est *V.* 17 infinitivo *U.* 18 abnegato *K.* 19 *superscr.* non solum vera sed de qua minus videtur remotione *O (marg. N).* 20 *del. E.* 21 quid *E.* 22 *om.* id est *E.* 23 pro substantia *E.* 24 *om. L.* 25 nomen *N.* 26 *om. S.* 27 *om. R.* 28 praemisit *M.* 29 siquidem *EFQ.* 30 *om.* quidem rebus *E.* 31 subsistentiis *BNO.* 32 *add.* subsistentibus et *B.* 33 *add.* de *KMS.* 34 scilicet *B.* 35 si *BEPR.* 36 intelligi *NO :* intelligere *FLPQR.* 37 *add.* sunt *M.* 38 subsistentias *K: om.* dabimus... substantias *Y.* 39 *om.* id est *E.*

secundum illam significationem hujus nominis, qua[1] res subsistentes significare dicitur.

[22] Quae definitio est HUJUSMODI : NATURA est[2] VEL QUOD FACERE VEL QUOD PATI POSSIT. Haec conjunctio ' vel '[3] hoc loco subdisjunctive[4] posita est : utrumque enim significat. Unde supponit : PATI QUIDEM[5] AC[6] FACERE etc. Perfecta vero[7] esset divisio, si ita dixisset : vel quod[8] facere et non pati vel quod pati et non facere vel quod et[9] pati et facere[10] vel quod nec pati nec facere potest. Sed diligenter attendendum est quod ' facere ' et[11] ' pati ' multipliciter dicuntur[12]. Nam quorundam philosophorum usu *facere* solis[13] vitalibus[14] convenit[15] i. e. Deo et spiritibus et animalibus et eorum animabus[16]. *Pati* vero solis sensibilibus : ut animalibus et eorundem animabus[17] et quibusdam spiritibus.

[23] Aliorum vero philosophorum usu[18] *facere ac*[19] *pati* omnibus corporalibus et sensibilium convenit animabus. Nam et corporalia omnia et corporalium animae quorundam, quae per generationem vel corruptionem fiunt, causae sunt. Ideoque et ipsa *facere* et, quae ipsorum actus suscipiunt, *pati* dicuntur. Hos igitur Boethius secutus ait : PATI QUIDEM AC[20] FACERE, quod est natura, potest : UT OMNIA CORPOREA ATQUE[21] CORPOREORUM[22] ANIMA.

[24] Et de corporeis quidem hoc certum est quod et faciunt et patiuntur. De corporeorum vero anima, quae incorporea substantia est, etsi non adeo certum, tamen eam et facere et pati verum est. HAEC ENIM IN CORPORE[23] praeter corporis causam ET etiam A CORPORE hoc est corporis causa ET FACIT ET PATITUR. Non solum enim extra corpora[24] sed etiam in corporibus manentes animae rationales non corporis vi sed rationis proprio actu intelligunt. In sentiendis vero corporibus, seu visu seu auditu seu gustu seu aliis hujusmodi sensibus, etsi animae sensibilitas ista propria sit, quia tamen his sensibus nonnisi corpora nec nisi corporeis instrumentis possunt sentiri, a corpore dicitur anima habere quod sentit. Et multo scripturarum usu sensus ipsi dicuntur ' corporei '. Similiter non modo extra corpora verum etiam[25] in corporibus, non corporum[26] sed sua tantum[27] natura animae delectationum aut tristitiarum passionibus afficiuntur[28]. Certum est etiam, quod ex corporum aequalitate seu inaequalitate quaedam animae passiones contingunt[29] : ut obripilatio[30]

1 quae *NOV.* 2 *om. L.* 3 *om. M.* 4 non disjunctive *NO.* 5 quod *R.* 6 et *V.* 7 non *L.* 8 dum *Q.* 9 *om. PRY.* 10 *om.* vel... facere *S.* 11 ac *DEFIQSVWYZ.* 12 dicitur *BMNO.* 13 solum *K.* 14 in talibus *K.* 15 *om. V.* 16 *om.* et ... animabus *M.* 17 *om.* pati... animabus *L.* 18 *om.* solis.... philosophorum *PR.* 19 aut *M.* 20 et *BNOV.* 21 aut *PR.* 22 incorporea *PR:* corporearum *O.* 23 *add.* et *E.* 24 corporea *K.* 25 et *E.* 26 corporeum *PR:* corpora *NO.* 27 tamen 28 affici *R.* dicuntur *BNO.* 29 contingitur *M.* 30 horripilatio *F.*

calorque[1] febrilis. Ideoque animae propriae passiones a corporibus ei esse et etiam ' corporales ' vocantur.

[25] FACERE VERO etc. Quasi[2] : Pati ac[3] facere omnia corporea possunt et corporeorum[4] anima. FACERE VERO TANTUM et non pati id, quod est natura, potest : UT DEUS CAETERAQUE DIVINA. ' *Divina* '[5] hoc loco dicere videtur quaeque perpetua, quae semel creata deinceps generatione[6] seu corruptione in nullo mutantur. Sicut et de aeterno principio, scilicet Deo[7], certum est, qui nec per generationem coepit neque per corruptionem desinit[8] aliquid esse. Haec[9] igitur quia non mutantur, nequaquam patiuntur. Facit[10] tamen ut auctor omnium Deus. *Caeteraque divina* vel causa[11] vel ministerio plurima faciunt. Nulla enim est cujuslibet agentis per actionem mutatio. Ideoque[12] immutabilis Deus et (quae non mutantur) perpetua faciunt tantum : nullatenus patiuntur.

[26] HABES IGITUR etc. Secundum significationem naturae, qua de omnibus et solis substantiis ' naturae '[13] nomen[14] dicitur, naturam divisione[15] definivit dicens[16] naturam esse vel quod facere vel quod pati potest[17]. Ratio autem divisionis[18] (sicut praedictum est)[19] quatuor exigit partes ita : Natura est vel quod facere et non pati vel[20] quod pati et non facere vel quod et[21] pati et facere vel quod nec pati nec facere potest. De duabus autem divisionis[22] hujus[23] partibus, videlicet[24] de eo quod[25] et[26] facere et pati et de eo quod[27] facere et non pati potest, exempla posuit. De eo autem[28] quod pati et non facere[29] vel quod nec pati nec facere potest, nihil dicit. Ideo[30] utique, quia[31] nullum subsistens est, quod pati tantum et non facere : vel quod nec[32] pati nec facere possit[33]. Omne etenim subsistens aut temporale est[34] aut perpetuum aut aeternum. Sed omne temporale (sicut dictum est) et facere et pati[35] : omne vero perpetuum et aeternum facere et non pati[36] potest[37]. Quapropter caeteris duabus divisionis[38] partibus nullum omnino subsistens relinquitur.

[27] Breviter ergo[39] commemorans, secundum quam naturae significationem ejusdem[40] nunc[41] dederit definitionem, transit ad definiendam eandem naturam secundum aliam, quam superius in divisione[42] primam posuerat, ipsius significationem dicens : HABES IGITUR DEFINITIONEM EJUS QUOQUE SIGNIFICATIONIS i. e. secundum eam[43] significationem NATURAE[44] QUAE TANTUM SUBSTANTIIS[45]

1 color quod *P.* 2 *om. AENOTU.* 3 et *BNO.* 4 corpori *R.* 5 *add.* namque *S.* 6 generationem *D.* 7 de Deo *e corr. E.* 8 desinet *M.* 9 hoc *NO.* 10 faciunt *R.* 11 causam *M.* 12 ideo *B:* animo *NO.* 13 natura *L.* 14 *om. L.* 15 dictione *E.* 16 *om.* naturam... dicens *L.* 17 possit *K.* 18 dictionis *E.* 19 *om.* sicut... est *Z.* 20 et *Y.* 21 *om. BKMO.* 22 dictionis *DE :* divisionibus *Z.* 23 *add.* modi *L.* 24 scilicet *B.* 25 *om. Y.* 26 *om. FQ.* 27 *add.* et *U : add.* non *R (del. P).* 28 vero *BNO.* 29 *add.* potest *B.* 30 ideoque *NOP.* 31 *om. K.* 32 *om. L.* 33 potest *R* 34 *om. M.* 35 *add.* potest *NO.* 36 *om.* omne... pati *K.* 37 *om. B.* 38 divisionibus *R:* dictionis *E.* 39 igitur *E.* 40 ejus *NO:* dem *PR.* 41 naturae *PR.* 42 divisionem *D:* dictione *E.* 43 *om. Z.* 44 *om. S.* 45 subsistentias *AKM.*

APPLICATUR. QUA IN RE, quia scilicet quod ea definitione de natura dictum est[1] nonnisi substantiis convenit, in hac definitione naturae SUBSTANTIAE QUOQUE EST REDDITA DEFINITIO.

[28] Diligenter attende quod ait[2] naturae definitione definitam esse substantiam. Nam et ipse cur hoc dixerit[3], ostendit dicens : NAM SI[4] NOMEN NATURAE SUBSTANTIAM MONSTRAT, quod utique quorundam (sicut dictum est) usus habet, CUM NATURAM DESCRIPSIMUS, SUBSTANTIAE QUOQUE REDDITA EST DESCRIPTIO. Quod vere et sine aliqua dubitatione[5] fatendum[6] esset, si naturae atque substantiae nomina in ejusdem substantiae appellatione[7] et ab eadem qualitate essent multivoca. Quod minime sunt[8]. Nam etsi horum nominum eadem secundum aliquos intelligatur substantia, numquam tamen eadem qualitas. Aliud enim est esse naturam, aliud[9] esse substantiam : sicut aliud est esse hominem, aliud[10] esse risibilem, quamvis eadem substantia et homo sit et risibilis. Sicut ergo non[11] eadem definitio est hominis atque risibilis, sic naturae atque[12] substantiae eadem definitio esse non potest.

[29] Cum igitur a diversis[13] qualitatibus diversivoca nomina sint natura atque substantia, quaerendum est qua ratione horum eandem dixerit[14] esse definitionem. Cum enim quatuor species nominum sint[15] : videlicet[16] univoca, aequivoca, multivoca[17], diversivoca : univoca quidem et multivoca una definitione, aequivoca vero et diversivoca diversis definitionibus demonstrantur[18]. Sed haec, quae in diversivocis est, definitionum diversitas eorundem unam eandemque definitionem esse non prohibet. Non enim diversis[19] tantum sed etiam una definitione diversivoca declarari minime ambigit, quisquis ea quae praedicta sunt de definitionibus recolit : quod videlicet[20] aliae sunt, quibus ostenditur non modo quod esse[21] dicitur verum etiam esse quod dicitur ; aliae vero, quibus tantum quod esse dicitur et nequaquam esse quod dicitur. Si enim diversivoca primo definitionum genere demonstranda sunt, diversis hoc necesse est definitionibus fieri. Si vero altero, possunt una definitione monstrari[22].

[30] Unde, quamvis natura atque substantia a diversis rationibus indita sint[23] nomina diversa, recte tamen illorum una esse descriptio dicitur : quia scilicet id, quod est natura atque substantia, non vero esse natura vel esse substantia declaratur[24]. Et sic[25] quidem (qualiter dictum est) natura describitur, si vel de omnibus rebus vel de[26] solis substantiis

1 *om. PR.* 2 ei *DW.* 3 *add.* diligenter *NO.* 4 etsi *Z.* 5 dubitationem *D.* 6 faciendum *L.* 7 appellationem *Q.* 8 *om. L.* 9 *add.* est *T.* 10 *add.* est *LTV.* 11 nec *FQU.* 12 et *M.* 13 adversis *A.* 14 dixit *F.* 15 sunt *PR.* 16 scilicet *BKNO.* 17 *add.* et *U.* 18 monstrantur *BNO.* 19 adversis *Z. Supple:* definitionibus. 20 scilicet *BNO.* 21 *om. R.* 22 demonstrari *K.* 23 sunt *L.* 24 declaretur *R.* 25 siquidem *U.* 26 *om. K.*

hoc nomen dicatur. QUOD SI RELICTIS INCORPOREIS SUBSTANTIIS[1] NATURAE NOMEN USQUE AD CORPORALES CONTRAHITUR, UT scilicet CORPOREAE TANTUM SUBSTANTIAE NATURAM HABERE VIDEANTUR et[2] naturae nomine appellentur, SICUT PUTANT ARISTOTELES[3] CAETERIQUE ET[4] EJUSMODI[5] i. e. Aristotelicae[6] ET MULTIMODAE PHILOSOPHIAE SECTATORES, DEFINIEMUS EAM ita ETIAM UT HI definierunt QUI NATURAM i. e. naturae nomen et significationem[7] NONNISI IN CORPORIBUS ESSE sua opinione atque[8] sententia[9] POSUERUNT[10].

EST AUTEM EJUS secundum hanc corporum significationem DEFINITIO HOC MODO : NATURA EST MOTUS PRINCIPIUM PER SE ET NON PER ACCIDENS.

[31] Hic commemorandum videtur quod Aristoteles[11] ait *sex* esse *species motus*, quae sunt : *generatio*, *corruptio*, *augmentum*[12], *diminutio*, *alteratio*, *secundum locum mutatio*. Harum[13] quinque non solum corporeorum sunt sed etiam incorporeorum[14]. *Generatio* namque est[15] *ingressus in substantiam*. Ideoque[16] quidquid per creationem incipit alicujus generis esse, id recte dicitur 'generari'. Quod utique omnibus temporalibus atque[17] perpetuis convenit. Haec enim[18] omnia non semper fuerunt. Ideoque[19], quidquid secundum quodlibet genus sunt[20], per generationem hoc esse coeperunt. Quoniam vero *aeterna positum lege est*, *ut constet genitum nihil*[21], corruptionis etiam[22] motus creatis omnibus tam incorporalibus quam corporalibus[23] naturaliter convenit. Sicut[24] enim omne genuinum incorruptibile sic[25] omne nativum est corruptibile.

[32] *Augmentum* quoque et *diminutio* corporalibus et incorporalibus non modo subsistentibus sed etiam subsistentiis et eis[26] accidentibus convenit. Sunt[27] enim[28] augmentum et diminutio et secundum spatii quantitatem et secundum temporis[29] et secundum numeri. Quae [30] secundum spatii[31] quantitatem sunt i. e. secundum lineam vel superficiem vel soliditatem vel locum, corporalibus[32] tantum conveniunt. Quae vero secundum temporis aut numeri quantitatem[33], conveniunt omnibus illis, quorum sunt et tempus et numerus : quae vere[34] sunt omnium tam incorporalium quam corporalium nativorum. Sed et *alteratio* non solum

1 *om. Z.* 2 id est *BNO.* 3 harum *L.* 4 *om. BDKLMNOP.* 5 hujusmodi *BFKNOPQ.* 6 Aristotelici *EFPQRV.* 7 significationibus *D:* significatione *W.* 8 et *NO.* 9 substantia *K.* 10 proposuerunt *E.* 11 *om. K.* Boethius, *In Cat Arist.* IV : PL 64, 289BC. 12 argumentum *Z.* 13 horum *K: Supple:* specierum. 14 *om. Pr.* 15 *om. LT.* Boethius, *ibid.*, PL 64, 290 A. 16 ideo *BKNO.* 17 ac *K.* 18 *om. K.* 19 ideo *BNO.* 20 est *NO.* 21 Boethius, *Phil. Consol.* II,3 ; CSEL 67, 27. 22 *ras.* corruptionis etiam *R: om.* corruptionis etiam *P.* 23 *add.* et *R.* 24 sic *L.* 25 sicut *PS.* 26 etiam *L.* 27 sicut *KM.* 28 *om. L.* 29 tempus *L.* 30 *add.* vero *L.* 31 *add.* temporis *DW.* 32 corporibus *BNO.* 33 qualitatem *Q: add.* sunt *m. rec. S.* 34 vero *P.*

corporalibus sed etiam incorporalibus substantiis convenit. Fiunt enim etiam[1] in anima quaedam qualitates, quas Aristoteles[2] vocat *habitus* et *dispositiones* atque *passibiles*[3] *qualitates* et *passiones*.

Motus vero, qui est secundum locum, nonnisi corporeorum[4] est. Quia[5] namque locus, qui genere ' quantitas ' appellatur, solis corporalibus[6] convenit, eidem coaccidens locus nonnisi[7] corporalium esse potest.

[**33**] Itaque naturam[8] secundum illos, qui hoc nomen[9] nonnisi[10] in corporibus[11] posuerunt, per motum definiens, illum tantum[12] qui solis corporibus[13] convenit, localem videlicet[14], intelligi voluit cum ait : NATURA EST MOTUS PRINCIPIUM. Nam (sicut dictum est) ille solus corporum proprius[15] est. Et generaliter quidem motus localis corporibus[16] : ejus vero species corporum[17] speciebus praedicta proprietate redduntur. Unde etiam ostendens singulorum, quae in definitione posuit, causas ait : QUOD MOTUS PRINCIPIUM DIXI (quasi : quod per motum naturam descripsi)[18] HOC EST, ideo[19] scilicet[20] feci, QUONIAM CORPUS OMNE[21] secundum speciem sui (cujus est) elementi HABET PROPRIUM MOTUM. Atque hoc[22] exemplis declarat dicens : UT IGNIS proprio hujus generis secundum speciem motu movetur SURSUM, TERRA vero movetur[23] DEORSUM. Nam in mundana sphaera ignis supremus est et[24] terra extrema. Propter quod, si vel ignis infra supremum vel terra supra extremum locum aliqua causa esse[25] cogantur, sibi dimissa haec[26] elementa propriis ponderositatibus[27] petunt : ignis[28] quidem superiora, terra vero inferiora.

[**34**] ITEM QUOD PROPOSUI NATURAM ESSE PRINCIPIUM MOTUS PER SE ET NON PER ACCIDENS, quod scilicet[29] in definitione naturae (praemisso[30], quod ipsa sit *principium motus*) addidi[31] ' *per se et non per accidens* ', TALE EST (quasi : hoc, quod[32] sequitur, exemplo intelligi poterit) : QUONIAM LECTUM QUOQUE LIGNEUM (sicut et de[33] terra dictum est), si[34] aliqua vi[35] in aëre sit, sibi dimissum DEORSUM FERRI[36] NECESSE EST. SED cum sit et[37] lectus et ligneus (*ligneus* quidem per subsistentiam[38], *lectus* vero per accidens subsistentiae)[39], NON PER ACCIDENS, quo dicitur ' *lectus* '[40], FERTUR DEORSUM. Quasi : sed per eam, cui[41] adest, subsistentiam.

[**35**] IDCIRCO ENIM QUIA LIGNUM EST QUOD EST TERRA, etc.

1 et *BNO.* 2 Cf. Boethius, *In Cat. Arist.* III : PL 64, 243 B ; 246B. 3 possibiles *FQ:* pallibiles *K.* 4 corporum *PR.* 5 quaeque *K.* 6 corporibus *Z.* 7 nisi *R.* 8 natura *U.* 9 *ras. R.* 10 nisi *L.* 11 corporalibus *FKPQRS.* 12 *om. B.* 13 corporalibus *S.* 14 scilicet *BKNO.* 15 proprium *EFQ.* 16 corporalibus *AKMUX.* 17 *om. R.* 18 describi *R.* 19 *om. V:* ideoque *L.* 20 *om. L.* 21 *add.* proprium motum *NO.* 22 *om. R.* 23 *om. KU.* 24 *om. A.* 25 *om. BNO.* 26 *om. U.* 27 ponderibus *NO:* ponderositatis suae motibus *B.* 28 igitur *R.* 29 sunt *NO.* 30 praemissio *K.* 31 addidit *KNOVY.* 32 per quod *H.* 33 *om. LT.* 34 *om. L.* 35 *om. NO:* causa *B.* 36 fieri *M.* 37 *om. BNOPR.* 38 substantiam *M.* 39 substantiae *MX:* substantiae i. e. subsistentiae *BNO.* 40 *add.* vero *M.* 41 cujus *R.*

Recte, cum dixisset ' *quia lignum est* ', addidit ' *quod est terra* ', quoniam, quae specialibus subsistentiis[1] dicuntur accidere, non tam ipsis quam ipsarum aliquibus partibus (immo ideo ipsis, quoniam[2] ipsarum partibus) addicuntur[3] : ut cum speciali[4] subsistentiae, qua homines sumus, adesse dicantur[5] in nobis color[6], sanitas atque scientia, ideo utique haec dicuntur, quoniam ejus partibus proprietatis ratione (color[7] scilicet corporalitati, sanitas sensibilitati, scientia rationalitati) conveniunt. Similiter ergo hujus specialis subsistentiae, qua lectus est lignum, illi parti, qua idem est terra, convenit ferri[8] deorsum. Ideo namque, QUIA lectus LIGNUM EST, immo quoniam hujus speciei parte TERRA EST, PONDERE ET GRAVITATE i. e. pondere gravitatis DIDUCITUR[9]. Unde manifestum est quod non per accidens deorsum fertur.

[**36**] NON ENIM QUIA LECTUS EST, DEORSUM CADIT, SED (sicut diximus) QUIA[10] TERRA EST. Sicut enim album[11] dicitur ' multum ' eo quod superficies multa sit : et actio ' longa ' eo quod tempus longum sit (i. e. non quoniam albedinis aut[12] actionis sed potius quoniam superficiei vel temporis causam multitudo vel longitudo sequatur)[13], ita lectus deorsum cadere dicitur, non quoniam eum esse lectum sed quoniam eum esse terram causa cadendi sit[14]. Et si quis quaerat : cur ergo (causae hujus nomine tacito, quod est ' terra ' vel ' lignum ') dicitur ' *lectus cadit* ' ? potest responderi : Quia[15] etiam esse[16] lectum[17] eidem convenit causae, ID[18] EST[19] QUIA[20] TERRAE vel ligno accidentaliter CONTIGIT[21], UT LECTUS ESSET.

[**37**] Non vero semper rerum consequentia verbis exponitur, ut scilicet in propositionibus suis causis praedicamenta reddantur[22]. Immo[23] saepe fit verborum ea quae a dialecticis dicitur ' accidentalis ' et tamen vera connexio, cum scilicet causarum consequentibus praedicandis[24] fit[25] suppositio rerum : sive earundem aliis consequentibus[26] (ut[27] durum est album) sive alienis econtrario[28] causis ab his, quae praedicantur (ut : ' quoddam rationale est album '. Rationalitas enim[29], quamvis multorum causa sit, nequaquam tamen colorum[30] est causa) sive[31] alienarum consequentibus causarum (ut : ' quoddam musicum est album '. Nam scientia[32] musicae nec[33] albedinis[34] causa est nec ejus sequitur causam, quam in solo corpore esse[35] certum est : albedo enim tantum[36] corporis[37] affectio

1 substantiis *NOY:* subsistentibus *E.* 2 quia *V.* 3 adiciuntur *BDIKLMNORSVWX:* addiciuntur *AQP.* 4 spirituali *Z.* 5 dicuntur *BNOPRUW.* 6 calor *NO.* 7 calor *NO.* 8 fieri *L.* 9 deducitur *LPRSTV.* 10 *add.* de *U.* 11 *om. XZ.* 12 et *T.* 13 sequitur *Z.* 14 fit *MZ.* 15 quod *K.* 16 *om. K.* 17 lectus *DW.* 18 idem *L.* 19 *om. L.* 20 *om. K.* 21 contingit *EKLPSTVYZ.* 22 reclarentur *N.* 23 *add.* vero *U.* 24 *add.* i. e. ad prae(di)candum consequentia causarum *E.* 25 sit *IL.* 26 *om.* praedicandis... consequentibus *P.* 27 *add.* quoddam *P.* 28 contrario *IP.* 29 *om. BN.* 30 color *LZ:* coloris *NO.* 31 sine *Y.* 32 scientia *L.* 33 non *T.* 34 albedo *L.* 35 *om. DW.* 36 tamen *T.* 37 corporis *XZ.*

est : immo fit in spiritu scientia musicae et rationalitatis in eo sequitur causam).

[38] Similiter ergo cum dicitur ' lectus deorsum fertur ', accidentalis connexio est : in eo utique connexionum accidentalium genere, quo[1] et id, quod praedicatur, et id[2], quo[3] suppositio fit, ejusdem causae principio redditur i. e. speciei, qua lectus lignum est, vel generi[4], quo[5] terra est. Itaque, quamvis lectus deorsum ferri vere dicatur, non tamen hujus *motus principium*[6] i. e. causa est esse lectum[7] sed potius esse terram[8] genere vel esse lignum hujus generis specie. Habet autem ea, quam nunc exemplavimus, naturae definitio id, quod *motus principium* est, esse naturam[9]. UNDE FIT, UT lectum, qui deorsum ferri dicitur, DICAMUS ESSE NATURALITER[10] LIGNUM : esse[11] VERO[12] LECTUM[13] non naturaliter sed potius ARTIFICIALITER.

[39] EST ETIAM etc. Hucusque naturam definivit et secundum illum[14] hujus nominis usum, quo de solis corporibus : et secundum illum[15], quo[16] de omnibus subsistentibus : et secundum illum, quo de omnibus[17] substantiis[18] et accidentibus et etiam horum[19] principiis dicitur. Sed attendendum quod a principiis, quae nulla creationis nativitate procedunt ab aliquo, hujus nominis appellatio est omnino remota. Nativis autem secundum grammaticae denominationis proprietatem, qua nomen ab aliqua dictione[20] non sine rei significatae participatione assumitur, magis accedit et a natu[21] ' natura ' vocatur, quamvis non omnibus nativis[22] hoc nomen recte convenire intelligatur. Videtur enim id, quod ' natura ' dicitur, alicujus esse natura.

[40] Unde illa, quae vere sunt aliquid[23] (hoc est : quae aliis, quam ipsa sint[24], vere subsistunt), non sunt aliquorum naturae sed eorum potius aliqua sunt naturae[25]. Non enim corpus aut spiritus[26] aliquorum : sed magis corporis aut[27] spiritus aliqua sunt naturae[28]. Et puto quod hoc nomen eorum subsistentiis quam subsistentiarum accidentibus accommodatius convenit. Quamvis enim accidentia et nativa[29] sint et aliquorum sint (eorum[30] videlicet[31], quibus insunt vel adsunt vel quolibet modo extrinsecus affiguntur), quia tamen non sunt subsistentium esse et ideo illorum[32] nec accessu generatio nec abscessu[33] corruptio fieri potest, raro[34] usu logicae subtilioris[35] vocantur ' naturae '.

[41] Quae vero in ea[36] ratione nativa sunt, quod nativorum subsisten-

1 quod *KU.* 2 *om. AIKMUX.* 3 quod *DNOW.* 4 qua lignum *B.* 5 *om. B.* 6 principiis *IZ.* 7 *ras.* deorsum... lectum *L.* 8 lectum *M.* 9 natura *NOP.* 10 *add.* esse *FLQV (del. Y).* 11 *om. B.* 12 ut *L:* nec *NO.* 13 lectus *W.* 14 *om. L.* 15 *om.* hujus... illum *K.* 16 *om. R.* 17 *om.* subsistentibus... omnibus *R.* 18 subsistentiis *BLNO.* 19 eorum *E.* 20 dictionem *E.* 21 *om. AIK.* 22 naturis *ST.* 23 aliqua *U.* 24 sunt *W.* 25 natura *E.* 26 *add.* sunt *T.* 27 et *K.* 28 *om.* non... naturae *L.* 29 natura *P.* 30 *om. K.* 31 scilicet *BNO.* 32 *om. S.* 33 *om.* generatio nec abscessu *PR.* 34 ideo *V.* 35 *del. V.* 36 alia *K.*

tium esse sunt et eis adeo insita, ut aut in eis perpetuo maneant[1] aut suo abscessu[2] illa corrumpant, proprius[3] et usu plurimo dicuntur ' naturae '[4]. Horum etiam[5], quoniam ratione quaedam praecedunt quaedam vero sequuntur et proprietatis ratione[6] priorum[7] addicta[8] sunt potestati, non tam[9] priora posteriorum quam posteriora priorum appellantur ' naturae ' : ut differentiae generum[10]. Recte utique, quoniam et[11] nativae[12] sunt et aliquorum sunt : et eorum, in quibus sunt, ipsarum[13] accessu[14] generatio semper[15], corruptio saepe contingit[16] : et in subsistentibus, quibus insunt, generum[17] (quibus adsunt, sicut jam dictum est) potestatem sequuntur.

[42] Quam hujus nominis[18], quod est ' natura ', proprietatem auctor[19] considerans ait : EST ETIAM[20] ALIA SIGNIFICATIO NATURAE, ea[21] videlicet[22] PER[23] QUAM usu multorum DICIMUS DIVERSAM ESSE NATURAM AURI ATQUE ARGENTI : IN HOC non subsistens corporeum i. e. non ipsum, quod est aurum vel argentum : non ipsam[24], quae[25] ex genere et differentia constat, subsistentiam specialem qua[26] est aurum vel argentum : non generalem, quae quodammodo principium est specierum, qua utrumque horum est vel metallum vel terra vel corpus vel hujusmodi alia : non aliquod[27] eorum, quae subsistentiis adsunt et insunt subsistentibus, accidentium : non denique horum aliquod[28] aeternum principium volentes intelligi[29] sed potius naturae nomine MONSTRARE CUPIENTES RERUM, quae generibus et speciebus suis sunt aliquid, vel generum ipsorum atque specierum substantialem PROPRIETATEM.

[43] Qualis est, verbi gratia, rationalitas. Haec enim neque subsistens est[30] neque genus neque species neque accidens subsistentis neque[31] cujuslibet horum aeternum principium. Sed potius specierum, quas cum genere ipsa constituit, vel generis, cujus in subsistente vel subsistentis specie sequitur potestatem, est[32] substantialis[33] proprietas. Haec igitur est propria[34] NATURAE SIGNIFICATIO, QUAE[35] DEFINIETUR i. e. secundum quam significationem natura definietur HOC MODO : NATURA EST UNAMQUAMQUE REM INFORMANS SPECIFICA DIFFERENTIA.

[44] Secundum hanc definitionem nullum principium, nullum subsistens corporeum vel incorporeum, nullum genus vel species subsistentis,

1 manent *R.* 2 ab accessu *P.* 3 propriis *F.* 4 *om. K.* 5 *om. S.* 6 *om.* quaedam praecedunt... ratione *L.* 7 propriorum *S.* 8 addita *X.* 9 tamen *L.* 10 *Supple:* naturae appellantur. 11 etsi *Z: add.* naturae vel *K.* 12 naturae *P.* 13 *om. A:* ipsorum *Y.* 14 abscessu *DW.* 15 *add.* abscessu *NO.* 16 *add.* abscessu *B.* 17 *om. S.* 18 *add.* scilicet *B.* 19 *om. L:* actor *D.* 20 autem *U.* 21 *om. L.* 22 scilicet *BNO.* 23 *om. T.* 24 ipsa *K.* 25 qua *O.* 26 quae *R.* 27 aliquid *TV.* 28 aliquid *K.* 29 intelligitur *E.* 30 rem *L.* 31 vel *P.* 32 *om.KU.* 33 consubstantialis *KU:* substantia vel *P.* 34 *add.* exposita *E.* 35 qua *R.*

nullum omnino accidens appellatur ' natura '. Nam secundum philosophos hyle, quae ' silva ' dicitur, primordialis scilicet materia, omnium quidem secundum illos formarum receptaculum est. Nihil vero ipsa[1] informat. Auctor quoque omnium Deus, etsi a theologicis secundum aliam rationem universorum a se creatorum ' natura ' et recte[2] degentis creaturae rationalis ' forma[3] ' dicatur, nequaquam tamen secundum illam rationem, qua[4] subsistentium ' formas ' logici vocant ipsas eorum, quibus aliquid sunt, generales aut speciales aut differentiales subsistentias aut (secundum quartum genus qualitatis) etiam[5] quasdam accidentales ipse[6] est forma.

[45] Subsistens vero corporeum sive incorporeum praedictas quidem, quibus est aliquid, in se formas habet. Ipsum[7] autem nihil[8] informat. Species vero illa, quae ' specialissima ' dicitur, etsi individuorum sit[9] aut etiam generis forma, in describendis tamen individuis vicem tenet materiae[10] et nullius potest esse specifica. Generalis quoque subsistentia, quamvis[11] subsistentium (in quibus est) forma sit et minoris[12] (quam ipsa sit) similitudinis formas constituat[13], tamen in definitionibus specierum, substantiva significatione praeposita, similitudinem quandam habet materiae[14] : nec alicui prae se generi, a quo[15] tota substantia sui diversa sit, in definitionibus sine accidentali connexione addici[16] potest. Ideoque nullum recte[17] genus ad intelligendam ipsius speciem format[18].

[46] Forma vero illa, quae genere ' qualitas ' ab Aristotele[19] dicitur, quoniam ratione accidentalis est, specifica esse non potest. Idcirco nullum horum[20], quae dicta sunt, secundum praedictam definitionem natura est. Relinquitur ergo ' naturae ' nomen specificis differentiis[21], quae et nativae[22] sunt et aliquorum sunt : subsistentium videlicet[23] (in quibus sunt et quorum formae et esse sunt) et specierum (quarum partes constitutivae sunt)[24] et generum, quorum potestati ratione[25] proprietatis addictae[26], eorum quoque in specierum definitionibus formae[27] sunt.

[47] CUM IGITUR[28] etc. Quasi : Nomen ' naturae ' aut de rebus omnibus aut de solis subsistentibus aut de solis corporibus aut de solis specificis differentiis dicitur. CUM IGITUR NATURA TOT MODIS vel diversorum usu diverso DICATUR[29] VEL etiam DEFINIATUR, TAM CATHOLICI QUAM NESTORIUS recte CONSTITUUNT i. e. sine aliqua suae perceptionis[30] haesitatione dicunt DUAS NATURAS ESSE IN CHRISTO non secundum aliquam trium praemissarum defini-

1 *om. R.* 2 rectis *I.* 3 formalis *X.* 4 quas *K.* 5 in *T.* 6 ipsa *NOUXZ.* 7 ipsam *M.* 8 ipsum *K.* 9 *om. BNO.* 10 naturae *N(del. O).* 11 *om.* substantia quamvis *S.* 12 in moris *S.* 13 constituit *UY.* 14 naturae *N (del. O).* 15 *om. NO.* 16 adici *EF (e corr. Y).* 17 rectum *NO.* 18 forma *K.* 19 Boethius, *In Cat. Arist.* III : PL 20, 250 D. 20 istorum *M.* 21 *om. P.* 22 naturae *PRTV.* 23 scilicet *NO.* 24 *om.* et... sunt *Z.* 25 *add.* est *S.* 26 additae *K.* 27 *om. V.* 28 *add.* naturae *B: add.* naturae tot modis *NO.* 29 dicitur *V.* 30 praeceptionis *I.*

tionum, quibus vel res omnes vel tantum[1] subsistentes vel tantum corporeae definiuntur esse naturae, sed SECUNDUM ULTIMAM DEFINITIONEM[2] qua solis specificis differentiis ' naturae ' convenit nomen.[3]

[48] Diligenter tamen attendendum est quod[4], quoniam specifica differentia cum genere constituit speciem, cujuslibet specialis subsistentia simplex esse[5] non potest. Dei vero essentia omnino simplex est. Nulla enim ratione intelligenda est ex diversis esse composita. Unde et in primo libro recte ipse[6] id *quod est* esse dicitur. Non est ergo Deus aliquid vel[7] speciali[8] vel[9] specifica[10] subsistentia[11]. Ideoque, etsi Dei ab homine altera dicitur esse natura, nullo modo tamen intelligenda est[12] generis forma et, quae ipsi generi in constitutione speciei[13] juncta sint, specifica differentia.

[49] Quod igitur[14] auctor ait tam Catholicos quam Nestorium *secundum ultimam definitionem*[15] duas in Christo naturas constituere, sic intelligendum videtur : quod, quamvis non sit altera Dei altera hominis specifica differentia[16], secundum hoc tamen[17] dicitur ' altera ' quod, quae est hominis specifica, non est Dei : et quae est Dei non[18]-specifica, non est hominis. Qui locutionis[19] usus saepe in humana etiam pagina invenitur. Nam Aristoteles[20], cum in *Prolegomenis Categoriarum* dixisset : *Diversorum generum et non subalternatim positorum diversae sunt species et differentiae*, hoc explicavit dicens : *ut animalis*[21] *et*[22] *scientiae.* Et cum enumerasset quasdam differentias, quae vere[23] sunt animalis, nullas enumeravit scientiae. Nec potuit, quoniam eorum, quae inabstracta (separatim tamen[24] ab eis, in quibus sunt) speculatur[25] mathematica disciplina, nullum genus est quod dividat : nulla species quam constituat specifica forma. Non enim sunt aliquid subsistentiis mathematica inabstracta. Cum igitur (sicut dictum est) enumerasset differentias animalis, non subjunxit ' hae vero sunt scientiae ' sed ait : *Scientiae vero nulla harum est.* Qui tamen dixerat[26] diversorum generum esse diversas.

[50] Similiter et[27] hic, cum auctor dixisset quod[28] *Catholici atque Nestorius duas in Christo secundum ultimam definitionem naturas constituunt*, non ait : ' Hae etenim[29] sunt hominis, hae vero Dei '. Sed potius ait : NEQUE ENIM EASDEM IN DEUM ATQUE HOMINEM DIFFERENTIAS CONVENIRE[30] (subaudi : Catholici Nestoriusque constituunt) Quod dicens vult intelligi : non quod aliae sint[31] hominis, aliae Dei

1 tamen *Q.* 2 *add.* id est *P.* 3 *om. PR.* 4 sed *NO.* 5 *om. F.* 6 ipsa *R.* Boethius, *De Trin.*, 4 ; ed. Peiper, p. 157. 7 in *D.* 8 specialis *P.* 9 *om. P.* 10 *add.* differentia vel *S.* 11 *ras.* vel... subsistentia *L.* 12 *om. KLT.* 13 *om. V.* 14 ergo *S.* 15 differentiam *NO.* 16 *om.* quod... differentia *K.* 17 tantum *NO.* 18 *om. V.* 19 collocutionis *NO.* 20 PL 64, 177A. 21 animal *NO.* 22 *om. FNOQ.* 23 vel *K.* 24. tantum *DW.* 25 specialis *P.* 26 *om.* qui... dixerat *P.* 27 *om. U.* 28 quid *P.* 29 enim *ELPQVY :* vero *F.* 30 *om. P.* 31 sunt *ADIKNORUWXZ :* fuit *B.*

naturae specificae sed quod, quae[1] sunt hominis, nequaquam sunt Dei. Qui tamen *duas naturas esse in Christo* et *secundum ultimam naturae* dixerat *definitionem*.

<CAPITULUM SECUNDUM>

<QUIBUS REBUS CONVENIAT NOMEN PERSONAE>

[1] SED[2] DE PERSONA, etc. Hucusque nominis hujus, quod est ' natura ', quantum ad hoc opus pertinebat, significationes divisit. Et secundum unamquamque, quid[3] sit natura, definivit. Et ex quo sensu Catholici atque Nestorius naturam velint intelligi, docuit. Nunc, quibus rebus nomen ' personae ' conveniat, primo rerum ipsarum[4] divisione[5] vestigat. Deinde ratione definitionis et usu et etiam nominis ipsius interpretatione[6] declarat. Quasi : Quomodo natura definiatur[7], propter diversorum usus diversos dubium est. SED DE PERSONA MAXIME DUBITARI POTEST, QUAENAM videlicet DEFINITIO EI POSSIT APTARI. Et quae dubitationis sit causa, supponit : SI ENIM, etc.

[2] Natura (sicut dictum est) aut de solis specificis differentiis aut de solis corporibus aut de omnibus[8] substantiis aut de omnibus rebus dicitur. Persona vero aut de his, quibus convenit, aut de his[9], quibus[10] non[11] convenit nomen ' naturae ', praedicatur. Si[12] de his, quibus secundum quamlibet praedictarum significationum nomen ' naturae[13] ' convenit[14] : praedicatur persona aut de omnibus aut de[15] aliquibus. Sed SI[16] OMNIS NATURA HABET PERSONAM i. e. si de omnibus, quae *secundum quamlibet praedictarum* (ut[17] dictum est) *significationum* dicuntur natura[18], praedicatur persona (sensus : Si omnis natura est persona), INDISSOLUBILIS NODUS[19] EST i. e. vix aut nequaquam intelligi poterit, QUAENAM[20] DISCRETIO[21] POSSIT ESSE INTER NATURAM atQUE[22] PERSONAM.

[3] Nam etsi secundum qualitates diversas diversivoca nomina sunt ' natura ' atque ' persona ' et secundum hoc sit naturae atque personae multa discretio et illae definitiones diversae, quibus ostendatur non modo quod dicitur esse natura vel persona verum etiam esse quod dicitur, idem tamen erit quod utroque[23] nomine appellabitur. Et id nulla definitio[24] ostendere[25] poterit esse diversum : sicut id, quod est homo, est[26]

1 *om. FQ.* 2 *marg.* de persona *Q: marg.* cap. secundum *E: marg.* cap. tertium *W: titulus* de persona *BU.* 3 quod *U.* 4 ipsa *L.* 5 dictione *E.* 6 interpretationem *ADIUZ:* interpretationis *NO.* 7 definitur *L.* 8 solis *K.* 9 eis *KM.* 10 *om.* convenit... quibus *PR.* 11 *om.* aut... non *V.* 12 sed *DTUY.* 13 *om. O.* 14 *om. PR.* 15 *om. U.* 16 *om. K.* 17 sicut *T.* 18 naturae *S.* 19 modus *L.* 20 quae *Z.* 21 descriptio *S.* 22 et *BNOU.* 23 utriusque *LT.* 24 definitione *BN.* 25 ostendi *BNO.* 26 *om. V.*

risibile et econverso, cum tamen aliud sit esse hominem, aliud esse risibilem.

[4] AUT SI NON AEQUATUR PERSONA NATURAE, ut de eodem haec duo nomina conversim[1] dicantur, SED INFRA TERMINUM SPATIUMQUE NATURAE PERSONA SUBSISTIT i. e.[2] si non[3] de omnibus sed de aliquibus naturis persona[4] dicatur[5], DIFFICILE DICTU[6] EST propter diversorum usus diversos, USQUE AD QUAS NATURAS PERSONA PERVENIAT. Et[7] quo intellectu[8] hoc sit accipiendum, exponit : ID EST QUAS NATURAS CONVENIAT HABERE PERSONAM, QUAS A PERSONAE VOCABULO SEPARARI (sensus : de quibus scilicet naturis praedicetur nomen ' persona ' et de quibus non praedicetur).

[5] NAM ILLUD QUIDEM quod forte quis cogitet, videlicet[9] quod nomen ' personae ' de nullo prorsus, cui secundum aliquam significationem nomen ' naturae ' conveniat, praedicetur[10], nihil est. MANIFESTUM EST enim NATURAM SUBJECTAM[11] ESSE PERSONAE i. e. NEC PERSONAM ullo modo POSSE PRAEDICARI PRAETER NATURAM : hoc est[12] nisi de eo, quod secundum aliquam significationem ' natura ' dicatur[13]. Quoniam IGITUR neque de nullis neque de omnibus naturis praedicatur persona sed (secundum aliquam supradictarum naturae significationum) de aliquibus tantum, HAEC aliqua ab INQUIRENTIBUS, quae illa sint, VESTIGANDA SUNT HOC MODO : per divisionem[14] videlicet naturalium.

[6] Nam (sicut dictum est) PERSONA PRAETER NATURAM ESSE NON POTEST. Immo[15] quidquid est persona, necesse est ut secundum aliquam naturae[16] significationem dicatur[17] ' natura '. Sed NATURAE[18] (secundum illam definitionem qua dicitur esse *natura earum rerum quae, cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt*) ALIAE SUNT SUBSTANTIAE, ALIAE ACCIDENTES[19]. ET VIDEMUS PERSONAM[20] IN ACCIDENTIBUS NON POSSE[21] CONSTITUI i. e. nullum[22] accidentium esse personam. QUIS ENIM DICAT ESSE[23] ULLAM[24] PERSONAM ALBEDINIS VEL NIGREDINIS VEL MAGNITUDINIS? Hoc est : Quis potest dicere, quod albedo vel nigredo vel magnitudo sit[25] persona? Acsi dicat : Nullus. Haec[26] enim quandoque sunt personarum. Ideoque numquam possunt esse[27] personae[28]. Quidquid enim est sive

1 *add.* non *BNO.* 2 *om.* id est *S.* 3 ve *S.* 4 *om. K.* 5 dicitur *B.* 6 dicunt *S:* dictum *MQ.* 7 ex *Y.* 8 modo *L.* 9 fidelis *R.* 10 *om.* nomen personae et... praedicetur *K.* 11 substantiam *FNOQV.* 12 *om. T.* 13 dicitur *M.* 14 dictionem *E.* 15 *om. O.* 16 *del. O.* 17 dicantur *KUZ.* 18 natura *R.* 19 accidentis *LT:* accidentales *K.* 20 primam *K.* 21 *om.* non posse *K.* 22 nullam *M* 23 *om. BNO: add.* quea *E.* 24 illam *M.* 25 possitesse *BNO.* 26 nec *Z:* hoc *V.* 27 *om.* possunt esse *U.* 28 persona *NO.*

pars sive natura sive in quocumque genere vel ratione proprietas alicujus personae, numquam potest esse persona.

[7] RELINQUITUR ERGO[1]. Quasi : *Praeter naturam non potest esse persona.* Naturarum autem *aliae sunt substantiae, aliae*[2] *accidentes*[3]. Accidentes[4] vero non possunt[5] esse personae[6]. Quod quoniam ita est, RELINQUITUR ERGO UT PERSONAM[7] IN SUBSTANTIIS DICI CONVENIAT hoc est[8] solas substantias esse personas. SED non omnes. Ideoque adhuc divisione[9] vestigat[10], quae substantiae sint[11] personae. Et attende quod substantias vult hoc loco intelligi non[12] subsistentias sed quae subsistunt. Quod ex eis quae sequuntur apparet. Ait enim : SUBSTANTIARUM ALIAE SUNT[13] CORPOREAE, ALIAE INCORPOREAE. CORPOREARUM[14] VERO ALIAE SUNT VIVENTES, ALIAE MINIME[15]. VIVENTIUM corporearum (hoc ita debere intelligi, exemplis quae sequuntur patebit) *viventium*[16], inquam[17], ALIAE SUNT SENSIBILES, ALIAE MINIME. SENSIBILIUM ALIAE sunt RATIONALES, ALIAE IRRATIONALES[18].

[8] Attende quod in praecedentibus subdivisionibus[19] priorum divisionum[20] omnium genera subintelligi voluit : in hac autem quae[21] sequitur divisione[22] non modo illa, quae corporea[23] sunt, nec etiam illa[24] tantum subsistentia[25], quae accidentibus subjecta[26] sunt, verum etiam incorporea subsistentia et horum omniumque principium. Ait enim : RATIONALIUM VERO ALIA EST IMMUTABILIS ATQUE IMPASSIBILIS PER NATURAM[28] UT DEUS, ALIA PER CREATIONEM quidem[28] MUTABILIS ATQUE PASSIBILIS, NISI GRATIA IMPASSIBILIS SUBSTANTIAE hoc est principalis essentiae[29], quae Deus est, AD IMPASSIBILITATIS FIRMITUDINEM PERMUTETUR UT ANGELORUM (hoc est caelestium spirituum) natura ATQUE natura[30] humanae ANIMAE.

[9] Deus enim nullo modo mutari[31] potest nec ullo animalis passionis affici sensu. Caelestes vero[32] spiritus, qui[33] ei assistunt, non sunt stabiles sed naturaliter corruptibiles. Et similiter[34] humanae[35] animae. Quidquid enim, cum[36] non esset, per divinam potentiam esse poterat, idem etiam per eandem potentiam, dum est, non esse potest. Non enim immutabilis esset divina potentia, si, quod coepit esse, non esse non[37] posset[38]. Quan-

1 igitur *M.* 2 sunt *add. AKLMNOUX.* 3 *ras.* substantiae... accidentes *L.* 4 accidens *L.* 5 potest *L.* 6 persona *LT.* 7 persona *O.* 8 Continuation of manuscript *G.* 9 divisionem *D:* dictione *E.* 10 *om. K.* 11 sunt *IK.* 12 *om. P.* 13 *om. V.* 14 corporeae *S.* 15 *add.* sunt *B.* 16 *om.* corporearum... viventium *PR.* 17 *om.* viventium inquam *S.* 18 *om.* sensibilium... irrationales *P.* 19 *om. K.* 20 divisionon *D:* dictionum *E.* 21 qua *U.* 22 divisionem *DIR:* dictione *E. Supple:* subintelligi voluit. 23 corpora *EFQ : superscr.* vel corporea *E.* 24 *om. NO.* 25 subsistentium *NO.* 26 substantia *NO.* 27 *om.* per naturam *K.* 28 qui Deus *L.* 29 *add.* est *E.* 30 *om. K.* 31 permutari *B.* 32 *add.* sunt *V.* 33 quidem *DW.* 34 *om.* non...similiter *S.* 35 naturae *V.* 36 *om. S.* 37 *om. Z: del. M.* 38 potest *M.*

doquidem, cum non erat[1], non esse poterat. Sed (sicut dictum est) aliqua mutabilium in eo, quod per creationem facta sunt, ita divina gratia firmat, ut deinceps[2] nequaquam mutentur[3]. Ac per hoc incorruptibilia immortaliaque dicuntur.

[10] EX QUIBUS OMNIBUS etc. Quasi : Naturae partes praedictis[4] divisionibus[5] ostendimus. EX QUIBUS OMNIBUS divisionibus[6] MANIFESTUM EST NEQUE IN NON[7] VIVENTIBUS CORPORIBUS POSSE DICI PERSONAM. NULLUS ENIM DICIT ESSE ULLAM PERSONAM LAPIDIS NEQUE RURSUS EORUM VIVENTIUM QUI SENSU CARENT. NULLA ENIM PERSONA EST ARBORIS NEQUE VERO[8] EJUS[9] rei viventis atque sensibilis QUAE INTELLECTU AC RATIONE DESERITUR[10]. NULLA EST[11] ENIM PERSONA EQUI VEL BOVIS CAETERORUMQUE ANIMALIUM[12], QUAE naturaliter MUTA AC SINE[13] RATIONE VITAM SOLIS SENSIBUS DEGUNT.

[11] Diligenter attende quod ait nullam lapidis vel arboris esse personam : non modo secundum philosophorum usum verum etiam secundum rei, qua[14] recte[15] ' persona ' est appellanda, proprietatem hoc eum dixisse. Nulla namque[16] ratione potest esse persona, ex quo totum[17] continuum vel actu vel potentia constat. Cujus rei ratio in sequentibus dicetur. Quod vero ait nullam equi vel bovis vel quorumlibet irrationalium animalium esse personam, non secundum rationis hujus, qua quidlibet[18] est persona, proprietatem sed tantum[19] secundum usum philosophorum, qui haec, cum recte possent[20], noluerunt tamen[21] appellare personas, dixit. Quod et ipse in sequentibus aperte dicturus est.

AT HOMINIS etc. Quasi : Mutorum[22] animalium nullam[23] usu[24] philosophorum dicimus esse[25] personam[26]. AT HOMINIS DICIMUS[27] ESSE PERSONAM : DICIMUS ETIAM DEI : DICIMUS ANGELI hoc est cujuslibet caelestis spiritus et naturaliter et usu philosophorum dicimus esse personam.

[12] RURSUS SUBSTANTIARUM[28] etc[29]. Quia non omnibus sed tantum quibusdam naturis, illis videlicet quae substantiae sunt[30], neque his[31] omnibus sed aliquibus convenit dici personas, divisit naturas atque substantias pluribus differentiis. Et quibus secundum illas divisiones conveniat[32] quibusque non conveniat[33] dici personas, etiam[34] exemplis

1 erant *U.* 2 deinde *E.* 3 mutantur *P:* mutetur *KM.* 4 per *NO.* 5 divisionem *NO:* dictionibus *E.* 6 *om. S.* 7 *om. M.* 8 nec *V.* 9 ei *NO.* 10 describitur *S:* deserit *Z.* 11 *om. BNOS.* 12 *om. L.* 13 imitatione (muta ac sine) *Z.* 14 quam *K.* 15 *om. S.* 16 nam *K.* 17 toto *X.* 18 quilibet *LPSTU (e corr. D):* qualibet *W.* 19 *om. T.* 20 *om. NO.* 21 *om. T.* 22 multorum *M.* 23 nullum *S.* 24 usum *S.* 25 *om. V.* 26 *om. S.* 27 *om. NO.* 28 *om. E.* 29 *om. NO.* 30 sed *U.* 31 illis *NO.* 32 *Supple:* dici personas. 33 *om.* quibusque... conveniat *I.* 34 et *I.*

ostendit. Nunc rursus substantias propter idem dividit. Sed attende quod, cum[1] superius subsistentes tantum et solis naturalibus[2], nunc et subsistentes et subsistentias[3] rationalibus atque topicis differentiis dividit et ait : RURSUS SUBSTANTIARUM ALIAE SUNT UNIVERSALES substantialis formae similitudine ALIAE sunt PARTICULARES i. e. individuae plenarum proprietatum dissimilitudine.

[13] Quae vero sunt universales quaeve[4] particulares, descriptionibus et exemplis demonstrat dicens : UNIVERSALES SUNT QUAE plures secundum se[5] totas inter se suis effectibus[6] similes DE pluribus SINGULIS subsistentibus inter se vere similibus PRAEDICANTUR : UT HOMO, ANIMAL, LAPIS, LIGNUM, CAETERAQUE HUJUSMODI, QUAE quantum ad subsistentias, quae horum nominum sunt qualitates, VEL GENERA SUNT ut *animal*, *lapis*, *lignum*, VEL SPECIES ut *homo*. NAM ET HOMO videlicet[7] subsistentia[8] specialis (quae est[9] hujus nominis qualitas) : una quidem conformitate sed plures essentiae singularitate DE SINGULIS HOMINIBUS[10] : ET ANIMAL DE SINGULIS ANIMALIBUS : LAPISQUE AC[11] LIGNUM[12] DE SINGULIS[13] LAPIDIBUS AC LIGNIS[14] generaliter DICUNTUR.

[14] PARTICULARIA VERO i. e. individua, quae sua[15] dissimilitudine ea, quae similitudo substantialis facit dividua, partiuntur, SUNT illa QUAE ita de uno dicuntur quod DE ALIIS numero ab illo uno MINIME PRAEDICANTUR : UT CICERO, PLATO et LAPIS HIC, UNDE HAEC[16] ACHILLIS STATUA FACTA EST, et LIGNUM HOC UNDE HAEC[17] MENSA COMPOSITA EST. Attende quod quibusdam particularibus a propria qualitate sua[18] propria nomina posita sunt, quae omnia vult intelligi, cum ait : *ut Cicero, Plato*. Quibusdam vero non sunt posita sed per demonstrativum pronomen et nomen appellativum intelliguntur, cum dicitur ' *hic lapis, hoc lignum* ' et hujusmodi.

[15] SED[19] IN HIS etc. Quasi : *Substantiarum aliae sunt universales, aliae particulares*. SED IN HIS OMNIBUS universalibus scilicet[20] et particularibus (supple : si quis quaerat, quibus nomen ' personae ' conveniat, dico quod) NUSQUAM[21] IN UNIVERSALIBUS hoc est in nullo universalium PERSONA DICI POTEST SED IN SINGULARIBUS TANTUM ATQUE IN his nonnisi[22] actu et natura INDIVIDUIS.

[16] Diligenter attende quod, cum dixerit personam *in singularibus* dici, adjecit : ' *atque individuis* ', innuens utique[23] non[24] omne singulare individuum esse. Sicut enim omnis quidem[25] persona individuum est[26]

1 *om. S.* 2 *Supple:* differentiis. 3 subsistentiam *R.* 4 quae vero *S:* quaeque *NO.* 5 *om. T.* 6 affectibus *S.* 7 scilicet *NOY.* 8 subsistentias *V.* 9 *om. D.* 10 nominibus *Q.* 11 et *NO.* 12 *add.* de singulis lignis et lapis *S.* 13 *om.* animalibus... singulis *P.* 14 *om.* ac. lignis *S.* 15 sita *NO.* 16 hoc *X.* 17 et *Z.* 18 *om. P.* 19 *add.* et *BN.* 20 *om. S.* 21 numquam *S.* 32 vero *P.* 23 itaque *K.* 24 *add.* est *NO.* 25 quod *R: om.* omnis quidem *S.* 26 *om. B:* persona est *R.*

non vero omne[1] individuum est[2] persona[3] : ita quoque[4] omne individuum est[5] singulare non autem[6] omne singulare est[7] individuum. Quidquid enim est, singulare est. Sed non : quidquid est, individuum est[8]. Singularium namque *alia* aliis sunt tota proprietate sua inter se *similia* : quae simul omnia conformitatis hujus ratione dicuntur ' unum[9] dividuum[10]' : ut diversorum corporum diversae qualitates tota sui specie quales[11]. *Alia* vero ab aliis omnibus aliqua suae proprietatis[12] parte *dissimilia*[13] : quae sola et omnia sunt hujus dissimilitudinis ratione individua : ut hic lapis, hoc lignum, hic equus, hic homo. Quorum aliquibus (sicut dictum est) ' personae ' convenit nomen. Nulli vero universalium.

[17] Generalis[14] ENIM[15] ANIMALIS VEL GENERALIS HOMINIS NULLA PERSONA EST SED[16] VEL CICERONIS VEL PLATONIS etc[17]. Attende[18] individuorum[19] quae ponit exempla. Non enim ait : ' sed vel hujus lapidis vel hujus[20] ligni ', cum tamen supra particularium, quae individua volebat intelligi, ponens exempla dixisset : *ut hic lapis, hoc lignum*[21]. Hujusmodi namque[22] individua nequaquam possunt esse personae. Et quare non possunt[23], paulo post dicetur. SED CICERONIS VEL PLATONIS VEL hujusmodi SINGULORUM INDIVIDUORUM[24] PERSONAE SINGULAE[25] NUNCUPANTUR[26].

<CAPITULUM TERTIUM>
<DEFINITIO PERSONAE>

[1] QUOCIRCA, etc. Quibus rebus nomen ' personae ' conveniat, hucusque rerum ipsarum divisione[27] vestigavit. Nunc definitione[28] declarat. In qua diligenter est attendendum, quid secundum rationem, quid secundum philosophorum usum dicatur. Breviter ergo commemorans, quibus superiorum divisionum partibus nomen personae dixerit[29] convenire, ad ipsam definiendam transit et ait : QUOCIRCA SI scilicet PERSONA IN SOLIS SUBSTANTIIS i. e. subsistentibus EST (ut utique vera ratione est) ATQUE IN HIS nonnisi RATIONALIBUS[30] (ut multorum usu dicitur), SUBSTANTIA vero OMNIS tam subsistens quam subsistentia quorundam usu NATURA EST NEC CONSTAT aliqua ratione vel usu IN[31] UNIVERSALIBUS SED tantum[32] IN[33] INDIVIDUIS, praemissis divisionibus[34] REPERTA EST PERSONAE DEFINITIO

1 esse *V*. 2 *om.* est... est *S*. 3 *om.* non...persona *R*. 4 que *K*. 5 *om.* persona... est *L*. 6 tam *BNO*. 7 *om. BNO*. 8 *om. K*. 9 *om. S*. 10 individuum *FKMQRS (e corr. Y)*. 11 aequales *PRU:* qualitas *LT:* consimiles *B*. 12 proprietati *S*. 13 similia *FLPQR*. 14 generaliter *NO*. 15 vero *NO*. 16 *om. L*. 17 *om. BNO*. 18 attendendum *S*. 19 in diversorum *S*. 20 *om.* lapidis vel hujus *PR*. 21 *add.* et *S*. 22 *add.* nomina *S*. 23 *add.* et *S*. 24 in diversorum *S*. 25 singulare *LT*. 26 *lac. G*. 27 divisionem *D:* dictione *E*. 28 definitionem *P*. 29 dixit *EF*. 30 rationibus *KY*. 31 *om. Z*. 32 *add.* est *AMUVX*. 33 *om. S*. 34 definitionibus *A:* dictionibus *ER*.

haec : PERSONA[1] EST NATURAE RATIONALIS[2] INDIVIDUA SUBSTANTIA.

[2] Secundum hanc definitionem humana anima videtur esse persona. Non enim, sicut quidam dixerunt, est[3] *entelechia*[4], hoc est forma, sed potius *substantia* i. e. subsistens habens in se formas et diversorum generum accidentia. Est[5] et[6] *naturae*[7] *rationalis*. Intelligit enim atque discernit (et separata a corpore et in corpore posita) usque adeo quod homo, qui ex anima constat et corpore, sicut proprio[8] corporis spatio distenditur[9] ita propria animae potentia[10] discernit. Est etiam cujuslibet hominis[11] anima (sub[12] genere spiritus et animae specie) sua, qua[13] ab[14] omnibus quae non sunt illa anima dividitur, proprietate[15] *individua*[16]. Sic igitur[17] anima, quae hominis est pars constitutiva[18] videtur[19] recte esse persona.

[3] Hoc tamen impossibile esse per hoc intelligitur, quod nulla persona pars potest esse personae. Omnis enim *persona* adeo est *per se una*[20], quod[21] cujuslibet plena et ex omnibus, quae illi conveniunt, collecta proprietas cum[22] alterius personae similiter plena[23] et ex omnibus collecta proprietate[24] de uno vere[25] individuo praedicari non potest : ut Platonis et Ciceronis personales[26] proprietates[27] de uno individuo dici non[28] possunt[29]. Tota vero animae Platonis proprietas (i. e.[30] quidquid de ipsa[31] naturaliter affirmatur)[32] de ipso Platone[33] praedicatur[34]. ' *Naturaliter* ' dicimus[35] quoniam, quod[36] non naturaliter de anima dicitur, non[37] necesse est de Platone[38] praedicari : ut topica ratio, qua Platonis anima ' pars ' ejus vocatur, de ipso Platone minime dicitur. Dicimus etiam ' *affirmatur* ' quia, quod ab anima Platonis negatur, non necesse est ab ipso negari : ut si dicatur anima[39] esse incorporea[40], quo privatorio nomine corporum[41] subsistentia (quae est corporalitas) removetur ab ea, non ideo Plato incorporeus esse dicitur[42]. Et sic quidem humana anima secundum praedictam definitionem videtur[43] esse[44] : secundum expositam vero[45] rationem videtur non[46] esse persona.

[4] Ut ergo pugnas verborum sensuum convenientia dirimat, dicendum

1 *add.* enim *Y.* 2 rationabilis *B.* 3 *om. M.* 4 endelechia *LT:* endelchia *FQ:* endelychia *B:* endelthia *E:* endelichia *mss.* 5 *om. S.* 6 etiam *L.* 7 *del. O.* 8 proprie *V.* 9 ostenditur *M.* 10 substantia *e corr Y.* 11 homini *R.* 12 suo *T* 13 que *V :* quamque *Y.* 14 *om. M.* 15 proprietatem *S: add.* est *DW.* 16 individuas *W.* 17 enim *Y.* 18 constituit *L.* 19 *om. S:* dicitur *M.* 20 *om. FLQ.* Concerning this definition of person, see N. M. Haring, 'The Case of Gilbert', pp. 19 f. 21 *om.* persona pars... quod *PR.* 22 cujus *S.* 23 plenae *NO.* 24 *om.* quae... proprietate *M: om.* et ... proprietate *K.* 25 *om. L.* 26 personalis *L.* 27 proprietatis *L.* 28 *om.* potest... non *M.* 29 *om.* ut... possunt *L.* 30 et *ES.* 31 *add.* veraciter et *BNO.* 32 affirmant *L.* 33 *om. S.* 34 dicitur *N.* 35 omnes *S.* 36 quid *L.* 37 *om. S.* 38 anima *V.* 39 altera *S.* 40 in corporea *S.* 41 corporea *F:* corpora *Q.* 42 dicetur *BDEFILPRSVWZ.* 43 *om. BNO.* 44 *om. B:* est persona *NO. Supple:* persona. 45 *om. LT.* 46 *om. R.*

est quod sicut dividuum[1] non modo actuali[2] verum[3] etiam naturali similitudine[4] : ita quoque individuum non modo actuali verum etiam naturali[5] dissimilitudine dicitur. Quidquid enim confert habitus, tollit privatio. Hoc autem clarius erit exemplis. ' Homo ' et ' sol ' a grammaticis *appellativa nomina*[6] : a dialecticis vero *dividua* vocantur. , Plato ' vero et ejus singularis ' albedo ' ab eisdem[7] grammaticis *propria* : a dialecticis[8] vero *individua*[9]. Sed horum ' homo ' tam actu quam natura *appellativum* vel[10] *dividuum* est : ' sol ' vero natura tantum[11], non actu. Multi namque[12] non modo[13] natura verum etiam actu[14] et fuerunt et sunt et futuri sunt substantiali similitudine similiter homines. Multi quoque[15] numquam actu sed semper natura similiter soles.[16]

[**5**] Sicut enim ' homo ' non a tota unius hominis : sic neque ' sol ' a tota hujus, quem[17] videmus, solis proprietate nomen est. Sed ' homo ' quidem ab[18] aliquibus hominum subsistentiis tam actu quam natura : ' sol ' vero ab aliquibus non actu sed sola natura inter se invicem tota substantia formae[19] similibus nomina sunt. *Fuerunt*[20] enim qui jam non sunt : *et erunt* qui nondum sunt vel[21] fuerunt : *et nunc sunt* tam actu quam[22] natura[23] *homines infiniti*[24]. Ideoque ipsorum formae multae similiter natura et actu et[25] fuerunt et sunt[26] et erunt[27], a quibus *hoc* ipsarum[28] plena inter se conformitate vere *dividuum nomen* hominibus ipsis inditum est.

[**6**] Unus vero actu solus est sol, praeter quem[29] nullus actu vel fuit vel est vel erit[30], quamvis natura et[31] fuerunt et sunt et futuri[32] sunt infiniti : ideoque infinitae sola natura[33] subsistentiae[34] inter se[35] sola natura conformes[36], a quibus hoc vere dividuum[37] et universale nomen est. Sicut enim veri[38] individui plena proprietate nulla[39] neque actu neque natura esse potest, ita secundum plenae proprietatis quamlibet partem naturalis saltem similitudo est.

[**7**] Unde Platonis ex omnibus, quae illi conveniunt, collecta proprietas nulli neque actu neque natura conformis est : nec Plato per illam. Albedo vero[40] ipsius[41] et quaecumque pars proprietatis ejus[42] aut natura[43]

1 individuum *M.* 2 actualium *LS.* 3 *om. L.* 4 dissimilitudine *M. Supple:* dicitur. 5 *om.* similitudine... naturali *R.* 6 *om.* appellativa nomina *S: om.* nomina *DFILPQRTVWYZ.* 7 *om.* ab eisdem *O: om.* eisdem *N.* 8 dialeticis *I:* calectici *K.* 9 *add.* dicuntur *B: add.* vocantur *KS.* 10 in *S.* 11 *om. PR.* 12 quoque *AK.* 13 *om. Z.* 14 *om. V.* 15 autem *B:* namque *NO.* 16 *ras. L.* 17 quam *E(e corr. Y):* quae *U.* 18 *om. D.* 19 forma *Y.* 20 secundum verum *K.* 21 *om. S.* 22 *vel K.* 23 *add.* multi *B.* 24 *add.* scilicet *BNO.* 25 *om. NOVY.* 26 erunt *EFIQUVXZY.* 27 sunt *EFIQUVXYZ.* 28 ipsorum *B: add.* formae *A.* 29 quam *R.* 30 *add.* sol. *M.* 31 *del. O.* 32 futura *L.* 33 res *NO.* 34 sub. stantiae *L.* 35 *om. N.* 36 *om.* subsistentiae... natura *K.* 37 individuum *K-* 38 tum *NO:*vere *DMW.* 39 *Supple:* similitudo. 40 enim *P.* 41 illius *NO.* 42 illius *NO:* ipsius *Y: om. DW.* 43 ex natura aut *M.*

et actu aut saltem natura[1] intelligitur[2] esse conformis. Ideoque nulla pars proprietatis cujuslibet[3] creaturae naturaliter est individua[4], quamvis ratione singularitatis ' individua '[5] saepe vocetur[6]. Illa vero cujuslibet proprietas, quae naturali dissimilitudine ab omnibus (quae actu[7] vel potestate fuerunt vel sunt vel futura sunt) differt[8], non modo ' singularis ' aut ' particularis ' sed etiam ' individua ' vere et[9] vocatur et est.

[8] Nam ' individua ' dicuntur hujusmodi, quoniam unumquodque[10] eorum ex talibus consistit proprietatibus, quarum omnium cogitatione facta collectio numquam in alio quolibet alterutrius numero particularium naturali conformitate eadem erit. Hac igitur ratione Platonis tota forma, nulli neque actu neque natura conformis, vere est individua. Omnis vero pars ejus singularis[11] quidem est[12], non autem vere individua, quoniam multis est saltem natura conformis. Itaque anima ejus, cujus tota forma pars est formae Platonis[13], non vero nomine dicitur ' individua '. Ideoque, quamvis ipsa sit *rationalis naturae substantia*, nequaquam tamen potest esse persona. Et generaliter (sicut dictum est) nulla cujuslibet personae pars est persona, quoniam *partis* ejus ex omnibus, quae ipsi convenire intelliguntur, collecta *proprietas* naturaliter est dividua[14]. Ex his ergo[15] intelligitur, quia[16] *persona* adeo est *per se una* quod ejus tota proprietas nulli prorsus secundum se totam[17] similitudine conferri potest, nulli ad constituendam personalem[18] proprietatem conjungi[19].

[9] SED NOS HAC DEFINITIONE etc. Hucusque et divisionibus[20] vestigavit[21] et[22] definitione (partim ex natura, partim ex usu sumpta) docuit, quibus rebus nomen ' personae ' conveniat. Nunc hujus nominis causam, quare videlicet id, cui praedicta definitio convenit, nominetur ' persona ', ostendit. Quasi : *Persona est naturae rationalis individua substantia.* SED diligenter est attendendum quod HAC DEFINITIONE TERMINAVIMUS non EAM QUAM GRAECI prosopon[23] sed eam potius quam usu HYPOSTASIM[24] DICUNT. NOMEN ENIM PERSONAE VIDETUR ALIUNDE quadam translatione[25] TRADUCTUM : EX HIS[26] SCILICET PERSONIS QUAE IN recitandis COMOEDIIS TRAGOEDIISQUE[27] REPRAESENTABANT EOS, QUI (hoc est qualiter) secundum aetatis aut sexus aut conditionis differentiam et

1 *add.* potest *B.* 2 intelligi *BO.* 3 *add.* et *S.* 4 *om. S.* 5 *om.* quamvis... individua *L.* 6 vocatur *NO.* 7 actuali *W:* actualiter *e corr. D: om.* vel *DW.* 8 differunt *PR.* 9 *om. DWY.* 10 *add.* est *NO.* 11 *add.* singularis *DW.* 12 *om. S.* 13 Plato *S.* 14 individua *SX.* 15 igitur *L.* 16 quae *P.* 17 tota *SUW.* 18 naturalem *K.* 19 om. nulli... conjungi *L.* 20 dictionibus *E.* 21 vestigans *NO.* 22 *om.* hucusque... et *Z.* 23 prosoron *B :* prosopam *S.* 24 ypostasin *DINORUWY:* ypostasim *EFKMPQSTVXYZ:* hypostasin *A:* ypthosasin (Greek letters) *B.* 25 translationem *D.* 26 eis *P.* 27 et tragoediis *B.*

proprietatem INTEREST[1], tristes aut laetos, divites aut pauperes, nobiles aut ignobiles et[2] hujusmodi[3] HOMINES.

[10] In comoediis VERO et[4] tragoediis convenienter[5] et proprie DICTA EST PERSONA A PERSONANDO, CIRCUMFLEXA tamen PAENULTIMA, secundum illam, quae est[6] de[7] dictionum accentibus, regulam qua dicitur : quod in trisyllabis et tetrasyllabis[8] et deinceps, si ultima correpta fuerit, paenultima vero longa natura[9], ipsa paenultima circumflectetur[10], caeterae vero gravabuntur. Unde hoc nomen, quod est ' persona ', minime a personando dictum videtur. Hujus enim nominis, quod est ' sonus ', prima syllaba naturaliter est correpta[11]. Ideoque acuto pronuntiatur accentu secundum regulam qua dicitur : quod in disyllabis, si prior naturaliter correpta[12] fuerit[13], ipsa acuetur, altera vero gravabitur.

[11] QUOD SI. Quasi[14] : Hoc nomen, quod[15] est ' persona ', a personando dicitur. Quod tamen minime verum esse videtur eo quod paenultima syllaba tamquam naturaliter longa[16] ante[17] correptam[18] circumflectitur[19]. QUOD SI ANTEPAENULTIMA ACUATUR secundum regulam qua dicitur[20] : quod[21] in trisyllabis et tetrasyllabis et deinceps, si paenultima correpta[22] fuerit, antepaenultima acuetur, caeterae vero gravabuntur, APERTISSIME A ' SONO ' persona DICTA esse VIDEBITUR[23]. IDCIRCO AUTEM, quae[24] *in comoediis tragoediisque recitandis* repraesentationem quamlibet faciebat, persona A ' SONO '[25] dicta[26] videbitur, QUIA CONCAVITATE[27] IPSA larvae, ad repraesentandam personam ante faciem positae[28], MAJOR NECESSE EST SONUS VOLVATUR. Quod utique conveniebat propter eos, qui in amphitheatro[29] his, quae[30] dicebantur, erant attenti.

[12] GRAECI QUOQUE HAS comoediarum tragoediarumque[31] recitandarum PERSONAS VOCABANT PROSOPA : non quidem[32] a ' sono ', qui vere major fiebat larvae (quae ante faciem ponebatur) concavitate[33] sed AB EO QUOD larvae illae concavae ad majorem sonum faciendum PONANTUR[34] IN FACIE ATQUE ANTE[35] OCULOS intuentium eas[36] OBTEGANT[37] VULTUM loquentium intra[38] ipsas. Quod et[39] graecis verbis ait ita : PARA TOY PROS TOYS OPAS TITHES-

1 *marg.* Liber glosatoris habuit 'qui interest', sed vitiose... *O.* After referring to Priscian, the annotator offers examples to prove that the reading must be '*quorum interest*'. Peiper (p. 193) found only the variants *quis* and *quos*. 2 aut *T.* 3 hujus modo *NO.* 4 *add.* in *L.* 5 conveniunt *S.* 6 *om.* quae est *P.* 7 *om. KRU.* 8 *om.* et tetrasyllabis *L.* 9 naturaliter *V: add.* fuerit *B.* 10 circumflexitur *K.* 11 correcta *PS.* 12 correcta *P.* 13 sit *K:* est *S.* 14 quia *LT.* 15 *om. FQ.* 16 *add.* est *E.* aut 17 *KPR.* 18 correctam *DPSW.* 19 circumflectatur *V.* 20 *om.* qua dicitur *S.* 21 *om. U.* 22 correcta *DP.* 23 videtur *S.* 24 quod *I.* 25 sona *L.* 26 *add.* esse *M.* 27 inocavitate *R.* 28 positam *K.* 29 amphitheatros *L.* 30 qui *X.* 31 tragoediarum *L.* 32 quod *K: om. DW.* 33 concaute *S.* 34 ponebantur *V:* ponentur *Z.* 35 *om. K.* 36 eos *QS.* 37 obtegunt *AKM.* 38 inter *IKMV.* 39 *om. T:* etiam *NO.*

THAI[1] quod est ' ab ante[2] faciem[3] ponendo '. *Para* namque sonat ' ab '. *Pros* sonat[4] ' in ' vel ' ante '. *Sopas* sonat ' faciem ', *teslay* ' ponendo '. *Toy* vero et iterum *toy* et *ty* articuli sunt[5]. Quoniam ergo[6] *pros* sonat ' in ' vel ' ante ', *sopas* vero sonat[7] ' faciem ', *prosopa*[8] sine dubio sonat ' in facie[9] ' vel ' ante faciem '. Itaque[10] haec duo nomina, videlicet[11] ' persona ' et ' prosopa ', recte illorum, qui[12] in amphitheatris diversos homines larvarum atque sonorum diversitate repraesentabant, sunt nomina : unum quidem a sono, qui fiebat concavitate larvae ante faciem positae i. e. persona ; alterum vero ab ante faciem posita larva, a cujus concavitate sonus[13] fiebat, i. e. prosopa.

SED QUONIAM (sicUT DICTUM EST), INDUCTIS voce et forma diversis PERSONIS, HISTRIONES IN TRAGOEDIA VEL COMOEDIA INDIVIDUOS HOMINES, QUORUM INTERERAT, REPRAESENTABANT, ID EST exempli gratia in tragoedia quidem HECUBAM VEL MEDEAM, in comoedia vero VEL SIMONEM VEL CHREMETEM, IDCIRCO CAETEROS QUOQUE HOMINES, QUORUM ESSET i. e. esse posset CERTA AGNITIO PRO SUI cujusque naturali dissimilitudine vere individua FORMA[14] NUNCUPAVERUNT. Id est[15] : non naturali neque propria[16] sed nuncupativa et impropria appellatione nominaverunt ET LATINI PERSONAM ET GRAECI PROSOPA[17].

[13] LONGE VERO melius et secundum rei veritatem SIGNATIUS[18] ILLI i. e. Graeci NATURAE RATIONABILIS[19] INDIVIDUAM SUBSTANTIAM NOMINE HYPOSTASEOS[20], contracta tamen ab aliis pluribus, quibus hoc nomen naturaliter convenit, appellatione, VOCAVERUNT. NOS VERO Latini[21] PER[22] INOPIAM VOCUM proprie res ipsas SIGNIFICANTIUM TRANSLATIVAM[23] RETINUIMUS NUNCUPATIONEM : EAM videlicet QUAM ILLI i. e. Graeci recte DICUNT HYPOSTASIM[24], nomine quod est a sono PERSONAM VOCANTES.

[14] SED PERITIOR etc. Quasi : Quam nos[25] supra definivimus

1 With the exception of *B*, all scribes used Latin characters and Gilbert himself seems to have written four words : *paratoy prostoy sopasty testay*. This peculiar concoction which the scribes managed to reproduce with only slightly varying accuracy proves that Gilbert was not at all familiar with the Greek. The 'explanation' he gives only confirms his shortcomings. I corrected the Boethian text and left Gilbert's erroneous word division in the interpretation. 2 *add.* et *X*. 3 facie *QV*. 4 *om. ET*. 5 The last so-called article *(ty)* is the ending of *sopasty* whose first letter really belongs to the previous word while '*ty*' is the first syllable of *tithesthai*. 6 *om. K*. 7 *om. LT*. 8 prosopas *LT :* prosapa *DW : add.* vero *NO*. Gilbert apparently considered *prosopa* to be a singular noun. 9 faciem *KT*. 10 ideoque *T*. 11 *om. LT*. 12 quae *Y*. 13 larva *K*. 14 formam *STY*. 15 unde *S*. 16 nec *BDFIKRSVWXYZ*. 17 peprosopa *Q*. 18 signantius *FQS*. 19 rationalis *LPR*. 20 ipostaseos *PQY :* ypostaseon *W :* hypostaseos *A :* ypostaseos *mss*. 21 *om. Z*. 22 propter *E*. 23 translatitiam *ABILMXZ*. 24 hypostasim *A :* ypostasyn *O :* ypostasym *T :* ypostasin *NX :* ipostasin *P :* ypostasim *mss*. 25 *om.* quam nos *W*.

personam naturae rationalis individuam esse *substantiam*, quidam Graecorum vocant hypostasim[1]. SED illa quae est SERMONUM PERITIOR GRAECIA VOCAT HYPOSTASIM[2] non modo rationalem verum etiam non-rationalem quamlibet[3] INDIVIDUAM SUBSTANTIAM. ATQUE, UTI[4] GRAECA ORATIONE UTAR IN REBUS[5], in his videlicet[6], QUAE A GRAECIS diu AGITATA postea[7] LATINA INTERPRETATIONE TRANSLATA SUNT : HAI OYSIAI EN MEN TOIS KATHOLIKOIS EINAI DYNANTAI. EN DE TOIS ATOMOIS KAI KATA MEROS MONOIS HYPHISTANTAI[8]. ID EST : ESSENTIAE IN[9] UNIVERSALIBUS QUIDEM ESSE POSSUNT, IN SOLIS VERO INDIVIDUIS ET PARTICULARIBUS SUBSTANT. Quae nimirum translatio verbi ad verbum facta est. Nam *ay*[10] articulus est, *oysiay*[11] essentiae[12], *en* in, *men*[13] quidem, *toys*[14] articulus, *kataloy*[15] secundum totum (pro quo, quia[16] omne[17] universale totum est, ponit ' *universalibus* '), *einay*[18] esse, *ay*[19] articulus, *nantay*[20] possunt, *en* in, *de*[21] autem[22], *toys*[23] articulus, *katameros*[24] secundum partem (pro quo, quia omne particulare atque individuum dicitur ' pars ', ponit ' *individuis et*[25] *particularibus* '), *monoys*[26] solis, *yphistantay*[27] substant.

[15] Ex his itaque verbis graecis et ea, quae secuta est, latina interpretatione manifestum est non[28] modo rationalis verum etiam non-rationalis naturae individuam substantiam hypostasim[29] dici. Non solum enim[30] rationalium sed etiam[31] non-rationalium[32] substantiarum individuarum universalia quaedam sunt, quae ab ipsis individuis humana ratio quodammodo abstrahit, ut eorum naturam perspicere et proprietatem comprehendere possit. Vera ENIM ratione INTELLECTUS UNIVERSALIUM RERUM EX quibuslibet i. e. tam[33] non[34]-rationa-

1 hypostasim *A:* ypostasin *N:* ypostasim *mss.* 2 hypostasin *A:* ypostasin *R:* ypostasym *O:* i postasim *P:* ypostasim *mss.* 3 *add.*et *TU.* 4 ut *T.* 5 *om.* in rebus *R.* 6 scilicet *AMY.* 7 *om. B.* 8 In Gilbert's copy of the opusculum, the words *atomois kai* were missing. He apparently wrote : *ay oysiay en men toys kataloy einay nantay en de toys katameros monoys yphistantay.* The scribes united and divided these words in different ways and even the scribe of *B* must have followed Gilbert's 'latinized' Greek when he chose to adopt Greek characters, though he seems to have known little more than the alphabet. I again corrected the Boethian text, including the words missing in Gilbert's copy, and left his 'interpretation' as he proposed it. 9 *om. DW.* 10 ai *R.* 11 oysiai *ADIPQRW:* oysiey *T:* oysyay *L:* oysay *X.* 12 *om. NO.* 13 mem *EQ.* 14 tois *DIPRWYZ:* toy *T.* 15 katoloy *DW:* kataloi *PR:* kataloi *Z:* catholoy *X:* kataloy *mss.* 16 quae *K.* 17 *om. K.* 18 emay *DEQVW:* einai *AIRZ.* 19 ai *PR.* 20 nantai *AIPYZ.* The first two letters of *dynantai* were obviously missing in Gilbert's Boethius. 21 *om. NOS:* do *E:* 22 aut *P: om. S.* 23 tois *IPYZ.* 24 cathameros *E:* natameros *S.* 25 vel *L.* 26 monois *PQRY.* 27 yphistantai *AIPQRSY:* yphystantai *DW.* 28 in *K.* 29 hipostasim *A:* ypostasin *Z:* ypostasyn *NOU:* ypostasim *mss.* 30 etiam *DWY.* 31 verum *M.* 32 *om.* sed... non-rationalium *PRS:* irrationalium *VY.* 33 tamen *S.* 34 *om. EWY.*

libus quam rationalibus[1] PARTICULARIBUS[2] SUMPTUS EST. Id est : res universales intellectus[3] ex quibuslibet particularibus sumit.

[16] QUOCIRCA videlicet CUM IPSAE SUBSTANTIAE IN[4] UNIVERSALIBUS QUIDEM,[5] [6]sicut ex praedictis Graecorum verbis et Latina interpretatione intelligitur, SINT[6] IN PARTICULARIBUS VERO non dico ' sint ' sed dico CAPIANT SUBSTANTIAM, JURE etc[7]. Attende[8] quod, cum superius dixerit ' essentias '[9] nunc[10] dicit[11] ' *substantias* ' in particularibus[12] esse. Quia[13] namque et esse et id, quod est, cujusdam[14] consortii ratione sine se esse non possunt (ut corporalitas et corpus. Actu namque corporalitas nihil est, nisi sit in corpore. Et corpus[15] non est[16], quod vocatur, nisi in ipso sit corporalitas[17], quae est ejus esse), recte, supposito quolibet horum duorum nominum (hoc[18] est : ' essentia ' vel ' substantia '), sensus illius quae sequitur[19] dictionis ad eorum quodlibet aut consequenter aut accidentaliter redditur. Recte ergo, cum dixisset ' *essentiae in universalibus sunt, in particularibus substant* ', dicit etiam ' *substantiae in universalibus sunt, in particularibus*[20] *capiunt substantiam* ' i. e. substant. Et est sensus : Universalia, quae intellectus ex particularibus colligit, sunt, quoniam particularium illud esse dicuntur, quo ipsa particularia aliquid sunt. Particularia vero non modo sunt, quod utique ex hujusmodi esse sunt, verum etiam substant, quoniam eorum, quae universalibus adsunt, accidentium (eadem[21] in se vel extrinsecus sibi affixa recipiendo)[22] subjecta sunt.

[17] JURE igitur[23] SUBSISTENTIAS[24] PARTICULARITER SUBSTANTES[25] HYPOSTASEIS[26] APPELLAVERUNT. De quocumque enim dicitur ' est '[27], aut est ipsa aliquorum essentia aut est[28] ex[29] essentia. Quod vero aliquid ' substare ' dicitur, accidentibus debet. In se namque vel affixa sibi extrinsecus habendo accidentia illis[30] substat[31]. Attende quod, cum prius dixerit ' *essentiae in particularibus substant* ', deinde ex eodem sensu ' *substantiae in particularibus capiunt substantiam* ', nunc idem volens intelligi ait ' *subsistentias*[32] *particulariter substantes* ', cum tamen aliud sit essentia, aliud subsistentia, aliud substantia.

[18] NEQUE ENIM, ut nunc de essentia taceamus, PENSIUS i. e. certius SUBTILIUSQUE juxta rerum proprietates et dictionum causas INTUENTI IDEM VIDEBITUR ESSE[33] SUBSISTENTIA QUOD

1 irrationalibus *ABEKMNOU (e corr. XY) :* non-rationalibus *SW.* 2 *om. K.* 3 in illis *L.* 4 *om. KLT.* 5 quod *K.* 6 sicut *K.* 7 *om. K :* in re *W.* 8 attendit *U.* 9 essentia *K.* 10 non *S.* 11 dicimus *V.* 12 universalibus *NO.* 13 quae *K.* 14 ejusdem *E.* 15 *om.* actu... corpus *K.* 16 *om. S.* 17 *add.* et *R.* 18 id *BNO.* 19 dicitur *S :* sequuntur *V.* 20 *om.* substant... particularibus *BL.* 21 easdem *NO :* etiam *Y.* 22 recipienda *M.* 23 vero *V.* 24 substantias *S.* 25 subsistentes *S.* 26 ypostaseis *DENOQUVWY :* ypostasays *T :* ypostaseys *BX :* ypotaseys *L :* hypostaseis *A :* ypostaseos *KMPR.* 27 esse *R.* 28 *add.* ipsa *V.* 29 *om. EFQ.* 30 illud *U.* 31 substant *BTY.* 32 subsistentia *L.* 33 *om. K.*

SUBSTANTIA. Quod ex Graecorum verborum diversitate potest intelligi. NAM QUOD GRAECI DICUNT OYSIOSIN[1] VEL OYSIOSTHAI[2], ID NOS SUBSISTENTIAM[3] VEL SUBSISTERE APPELLAMUS. QUOD VERO ILLI HYPOSTASIN[4] VEL HYPHISTASTHAI[5], ID NOS SUBSTANTIAM VEL SUBSTARE INTERPRETAMUR. Et quare vel illud '*subsistentiam*' vel id '*substantiam*' dicamus, rationem[6] subjungit : SUBSISTIT ENIM illud et quadam ratione est per se, QUOD NON INDIGET ACCIDENTIBUS, UT ESSE POSSIT. Immo accidentia eo, quod hac ratione subsistere et per se esse dicitur, adeo[7] indigent[8] quod, nisi illa[9] adsint, nulli inesse possunt[10]. Omne etenim accidens alicujus subsistentiae[11] addictum[12] est potestati. Et ideo 'accidens' vocatur, quoniam illi adest, cum[13] alicui subsistentium[14] inest : ut color adest corporalitati, ut insit corpori.

SUBSTAT AUTEM[15] ID QUOD ALIIS i. e. ACCIDENTIBUS QUODDAM SUBJECTUM, UT ESSE POSSINT[16], SUBMINISTRAT : ut corpus colori. Et recte dico 'substat'[17]. Quodammodo ENIM[18] SUB ILLIS STAT, DUM secundum rationabilem[19] quendam ordinem SUBJECTUM EST ACCIDENTIBUS, quae in se juxta subsistentias, quibus solis conveniunt, recipit.

[19] ITAQUE etc. Quasi : Subsistit[20] quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget. ITAQUE GENERA ET SPECIES i. e. generales[21] et speciales[22] subsistentiae[23] SUBSISTUNT[24] TANTUM[25], non substant[26]. Vere. NEQUE ENIM ACCIDENTIA GENERIBUS SPECIEBUSVE CONTINGUNT ut, quod[27] sunt, accidentibus[28] debeant.[29] Non enim ipsa genera vel[30] species indigent accidentibus, ut sint. INDIVIDUA VERO SUBSISTUNT quidem[31]. Vere. NAM NEQUE IPSA individua sicut nec[32] genera nec[33] species INDIGENT ACCIDENTIBUS, UT SINT. Et quare individua quoque non indigent accidentibus, ut sint, supponit : INFORMATA ENIM SUNT JAM PROPRIIS ET SPECIFICIS DIFFERENTIIS per quas subsistunt. NON MODO[34] autem subsistunt VERUM ETIAM SUBSTANT INDIVIDUA, quoniam ET ACCIDENTIBUS, UT ESSE POSSINT, MINISTRANT, DUM SUNT[35]

1 oysiosin *ADNO:* oysiosim *FPQU:* oysyosin *XZ:* oysyosym *L:*oisiosym *R:* oysyosim *S:* oysiosyn *IT:* ysiosim *E:* ysyosyn *KM:* oysio cui *W.* 2 oysistai *A:* oysistay *KM:* oysiostay *LOUXY:* oysiostai *FINQ:* ysyostay *E:* oysyostay *V:* osyostai *Z:* oysiastai *P:* osyastay *R:* osyastai *S.* 3 substantiam *KY.* 4 hypostasim *A:* ypostasin *DFSWXZ:* ypostasi *T:* ypostasy *LM:* ypostasim *mss.* 5 yphistastai *ADFIPQVWY:* yphistastay *EKMTX:* yphystastay *LSU:* ypostastai *Z:* yphistai *R:* yphistantay *NO.* 6 ratione *EI.* 7 ab eo *PR.* 8 indicant *I.* 9 illi *K.* 10 possint *RT.* 11 substantiae *NOT.* 12 additum *U.* 13 *om. S.* 14 substantium *BDFILPQRSTUVWZ.* 15 enim *NO.* 16 valeant *B and Boethius.* 17 subsistat *S.* 18 quodam enim modo *FNOQRVY.* 19 rationalem *L.* 20 *add.* enim *M.* 21 generale *R.* 22 *om.* et speciales *FQ.* 23 substantiae *DW.* 24 subsistant *S.* 25 tamen *NOS.* 26 *add.* tantum *S.* 27 ipsa *Z.* 28 accidentia *Z,* 29 *om. Z.* 30 *add.* ipsae *B.* 31 quod *K.* 32 neque *U: om. BNO.* 33 neque *U.* 34 *om. L.* 35 sint *LT.*

SCILICET SUBJECTA eis accidentibus tamquam illorum (secundum rationabilem rerum creatarum ordinem) causae atque principia.

[20] QUOCIRCA, ut ex graecae linguae copia rerum diversitas magis appareat, dicimus quod EINAI[1] ATQUE OYSIOSTHAI[2] graece, latine INTELLIGITUR ESSE ATQUE[3] SUBSISTERE[4] : HYPHISTASTHAI[5] VERO intelligitur SUBSTARE[6]. NEQUE ENIM, UT MARCUS TULLIUS figurato scommatis[7] morsu[8] in speciem laudis quadam urbanitate ALLUDIT, GRAECIA EST INOPS VERBORUM. SED haec quatuor nomina i. e. ESSENTIAM, SUBSISTENTIAM, SUBSTANTIAM, PERSONAM, TOTIDEM NOMINIBUS REDDIT : ESSENTIAM QUIDEM[9] APPELLANS OYSIAN[10], SUBSISTENTIAM[11] VERO[12] OYSIOSIN[13], SUBSTANTIAM HYPOSTASIN[14] ' PERSONAM PROSOPON[15]. Ut AUTEM ad id, propter quod rerum nominumque praedictam divisionem fecimus, revertamur : IDEO (sicut dictum est) GRAECI quaslibet[16] INDIVIDUAS SUBSTANTIAS APPELLAVERUNT HYPOSTASEIS[17], QUONIAM CAETERIS SUBSUNT. ET qualiter[18] velit intelligi quod ait ' *subsunt* ' et quae sint illa ' *caetera* ', eundem repetens sensum explanat et ait : QUASI SUPPOSITAE SUBJECTAEQUE SUNT QUIBUSDAM, quae in se vel extrinsecus affixa habere dicuntur, ACCIDENTIBUS.

[21] IDCIRCO NOS QUOQUE latini EAS NUNCUPAMUS[19] ' SUBSTANTIAS ' QUASI SUPPOSITAS immo QUASI HYPOSTASEIS[20] : hoc est substantes. CUMQUE[21] ETIAM Graeci EASDEM individuas SUBSTANTIAS, quamvis non omnes sed tantum[22] rationales (sicut dictum est), ab ante faciem ponendo NUNCUPENT PROSOPA[23]. NOS QUOQUE Latini a sono POSSUMUS NUNCUPARE PERSONAS, Sicut IGITUR ex praedictis manifestum est, IDEM EST ESSE OYSIAN[24] QUOD ESSENTIAM, IDEM[25] esse[26] OYSIOSIN[27] QUOD SUBSIS-

1 einai *AQYZ:* einay *NOX:* eynay *LT:* eynai *I:* emay*DEKMUVW:* omai *S:* emali *R.* 2 oysiostai *ADEIPQRSW:* oysiostay *UVX:* oysyostay *KLMNO:* oysiastay *T:* oysistai *Y:* osyostai *Z.* 3 *om, W,* 4 substantiae *W.* 5 yphistatai *A:* yphistastay *ERX:* yphistastai *DEQRWXYZ:* yphystatay *UV:* ypistatay *S:* yphistantay *NO:* yphistay *K:* yphistatay *M:* yphystastai *I.* 6 sustare *W.* 7 schematis *EKPRSTUW (e corr. Y): marg.* quod Macrobius ait genus derisionis *NO.* See Macrobius, *Sat.* VII, 3, 2 : Scomma enim paene dixerim morsum figuratum, quia saepe fraude vel urbanitate tegitur. 8 morsium *DW.* 9 quidam *Q.* 10 oysian *AIRTVXYZ:* osysian *EQ:* oysyan *L:* oysiam *S:* oycyam *NO:* oysyon *KM.* 11 *om. I.* 12 *om. EIT.* 13 oysiosin *AQRVXYZ:* oysyosin *EMN:* oysiosyn *OT:* oysiosim *U:* oysyosym *L:* oysia usiosin *S:* osyosyn *K.* 14 hypostasim *A:* ypostasim *EKLNOSTUV:* ypostasin *IQRXYZ.* 15 prosopan *ILQRVYZ:* prosopam *EKNOSTU.* 16 quoslibet *P.* 17 hypostasis *A:* ypostaseys *KM:* ypostaseis *mss.* 18 quare *NO.* 19 nuncupavimus *Z.* 20 hypostaseis *A:* ypostaseys *KLMX:* ipostaseis *P:* ypostaseis *mss.* 21 quaecumque *S.* 22 quoniam *R.* 23 prosopia *Q:* prosopam *S.* 24 oysyan *AKLMY:* oysiam *S:* osyam *DW:* oysian *mss.* 25 *add.* est *LMSTUVY.* 26 *om. NO.* 27 oysyosin *AEZ:* oysiosin *DIPQRSTVXY:* oysiosim *U:* oysiosym *NO:* oysyosyn *K.*

TENTIAM[1], IDEM[2] esse HYPOSTASIN[3] QUOD[4] SUBSTANTIAM, IDEM[5] esse PROSOPON[6] QUOD[7] PERSONAM.

[22] QUARE AUTEM etc. Quod *peritior sermonum Graecia* non modo[8] rationalem verum etiam irrationalem individuam substantiam vocet hypostasim[9], a caeteris (quae aliorum nominum sunt) rebus eam dividens, ipsius nominis vi et proprietate ostendit, quoniam videlicet a substando et Graecus hypostasim[10] et Latinus substantiam[11] dicat. Recte utique, quoniam sicut rationalis[12] ita et[13] irrationalis[14] hypostasis[15] sive substantia his, quae in se vel affixa[16] extrinsecus habet[17], accidentibus substat. Postea tamen idem nomen a genere ad speciem Graecorum usus contraxit, rationalem tantum substantiam hypostasim[18] nominans, cum tamen Latinorum usus nomen ' substantiae ' juxta naturam et vim dictionis ipsius in omnibus, quae substant accidentibus[19], adhuc retineat.

[23] Si quis autem quaerat QUARE GRAECUS nunc NON DICAT HYPOSTASIN[20] DE IRRATIONALIBUS ANIMALIBUS, SICUT NOS Latini EISDEM irrationalibus NOMEN SUBSTANTIAE PRAEDICAMUS, respondemus quod HAEC RATIO EST : QUONIAM scilicet NOMEN HOC ' hypostasis '[21], quod nunc usu (sicut diximus) nomen est MELIORIS[22] naturae a genere universorum substantium contractum, APPLICATUM EST ad speciem rationabilium, UT ID QUOD EST EXCELLENTIUS, videlicet rationalis substantia, ALIQUA descriptione DISCERNERETUR, TAMETSI NON DESCRIPTIONE NATURAE SECUNDUM ID QUOD vere EST HYPHISTASTHAI[23] ATQUE[24] SUBSTARE (secundum hoc enim quodlibet eorum quae substant accidentibus, posset intelligi), AT[25] CERTE, hoc est : certe tamen VOCABULIS i. e. usu vocabulorum HYPOSTASEOS[26] VEL, si latine dici placet, SUBSTANTIAE a non-rationalibus[27] *discerneretur*, quibus tamen secundum naturam convenit tam[28] graeci quam latini interpretatio[29] nominis[30]. Sunt enim hujusmodi multa nomina quae, cum per naturam significationis suae possint plurimis convenire, usu tamen non de omnibus illis sed tantum de quibusdam dicuntur.

1 *om.* idem... subsistentiam *W.* 2 *add.* est *KLMV.* 3 ypostasim *AKNOPTUV:* ypostasin *DIRWYZ:* ypostasym *LMS:* ypostasyn *X.* 4 qui *Q.* 5 *add.* est *KMV.* 6 prosopam *TUS:* prosopan *IZ.* 7 qui *Q.* 8 *om. L.* 9 ypostasim *KSUV:* ipostasim *LNP:* ypostasym *O:* hypostasim *A:* ypostasin *mss.* 10 ypostasim *BEKNOUV:* ypostasin *IPQRTYZ:* ypostasym *L:* hypostasim *ADSWX.* 11 subsistentiam *K.* 12 rationabilis *R.* 13 *om. K.* 14 rationalis *W.* 15 ipostasis *FQ:* hypostasis *A:* ypostasis *mss.* 16 *add.* vel. *L.* 17 habent *M.* 18 ypostasin *IQRXYX:* ypostasym *KL:* hypostasin *A:* ypostasim *mss.* 19 *add.* substat *M.* 20 ypostasin *IQTVZ:* hypostasim *A:* ypostasim *mss.* 21 hypostasis *AM:* ypostasis *mss.* 22 melioribus *Boethius.* 23 yphistatai *ADIPRWY:* yphistatay *M:* yphystatay *LU:* yphistastay *ETV:* yphistastai *FQX:* yphistantai *NO:* yphistantay *Z:* ypystantay *S.* 24 quod est *V.* 25 ait *R.* 26 hypostaseos *M:* ypostaseos *mss.* 27 rationabilibus *e corr X.* 28 secundum quam *D.* 29 interpretationis *R.* 30 *om. R.*

[24] EST IGITUR etc. Quasi : Haec (quam diximus)[1] et apud Graecos et apud Latinos est diversitas rerum et nominum : usia[2], usiosis[3], hypostasis[4], prosopon[5] : essentia, subsistentia, substantia, persona[6]. Quae tamen de uno vel homine vel angelo vel Deo dicuntur. EST IGITUR ET HOMINIS QUIDEM ESSENTIA, ID EST OYSIA[7], ET SUBSISTENTIA, ID EST OYSIOSIS[8], ET HYPOSTASIS[9], ID EST SUBSTANTIA, ET PROSOPON[10], ID EST PERSONA[11]. Et unde certum sit haec esse hominis, ostendit dicens[12] : OYSIA[13] QUIDEM ATQUE ESSENTIA[14], QUONIAM EST specialis conformitatis immutabilitate. OYSIOSIS[15] VERO ATQUE SUBSISTENTIA est hominis, QUONIAM IN NULLO SUBJECTO EST homo. Id est : Subsistentia, qua[16] ipse[17] et est et dicitur homo, non habet prae se, cui adsit in eo, qui[18] ab ipsa homo est. HYPOSTASIS[19] VERO ATQUE SUBSTANTIA est hominis, QUONIAM SUBEST[20] CAETERIS QUAE NON SUNT[21] SUBSISTENTIAE[22], ID EST quae non sunt OYSIOSEIS[23]. Sensus : Subest accidentibus, quoniam accidentia sic in eo sunt quod in ipso prae se, cui adsint, naturaliter habent.

[25] EST etiam ejusdem hominis PROSOPON[24] ATQUE PERSONA[25], QUONIAM ipse EST secundum naturalem proprietatis suae dissimilitudinem INDIVIDUUM et non irrationale[26], cui per naturam convenire potest, sed RATIONALE[27] ad quod[28] usus nomen ' hypostaseos '[29] et ' personae ' contraxit.

[26] Non solum autem homini sed et[30] angelo (sicut supra dictum est) nomen ' personae ' convenit[31], quoniam similiter est *rationale individuum*. Et eadem ratione caetera i. e. usia[32] vel essentia, usiosis[33] vel subsistentia, hypostasis[34] vel substantia illi conveniunt. Nam et[35] specialis conformitatis immutabilitate quisque supernorum spirituum *est*. Et quoniam specialis ejus subsistentia non habet prae se, cui adsit, *in nullo subjecto*[36] *est*. Et ea[37] subsistit. Et *subest* accidentibus, quae in ipso aliqua natura-

1 quoniam *L*. 2 usia *P:* ousya *S:* oysya *KLMZ:* oysia *mss*. 3 oysyosys *LKMV:* oysiosys *NO:* oysiosis *mss*. 4 ypostasys *LZ:* hypostasis *AKM:* ypostasis *mss*. 5 prosopan *ST:* prosopon *mss*. 6 *om. DFILQSWZ*. 7 oysya *EKLMNOZ:* oysia *mss*. 8 oysyosis *AOZ:* oysioseis *U:* oysyosys *LNV:* oysiosys *M:* oysiosis *mss*. 9 ypostasys *O:* hypostasis *AM:* ypostasis *mss*. 10 prosopan *T:* prosopon *mss*. 11 prosopa *I*. 12 *om. L*. 13 oisia *R:* osia *SY:* oysya *KLNOV:* oysia *mss*. 14 *add.* est *NO*. 15 ysiosis *E:* oysiasis *T:* oysyosys *KLMV:* oysyosis *NOZ:* oysiosis *mss*. 16 quae *Q*. 17 *add.* est *M*. 18 quia *M*. 19 ypostasys *OV:* hypostasis *AKM:* ypostasis *mss*. 20 substantiae *DTW*. 21 *om. R*. 22 substantiae *W*. 23 oysioses *T:* ysyoseis *AEU:* oysyoseys *KVZ:* yosyoses *L:* oysioseys *MX:* oysyosis *NO:* oysioseis *DIPQRWY:* visionis *S*. 24 prosopan *T:* prosopon *mss*. 25 personam *T*. 26 irrationalem *DW*. 27 rationalem *DW*. 28 atque *M*. 29 ipostaseos *P:* hypostaseos *AKM:* ypostaseos *mss*. 30 *om. I*. 31 conveniat *I*. 32 oysya *EKLNOTVZ:* oysia *mss*. 33 oysyosis *ALNO:* oysiosys *M:* oysyosys *KVZ:* oysiosis *mss*. 34 ypostasys *Z:* hypostasis *AKM:* ypostasis *mss*. 35 *del. R*. 36 *om. X*. 37 eo *PR*.

liter illis priora sequuntur. Sed de angelo tacet, quia[1] non de illius sed tantum de hominis atque Dei natura atque persona in hoc opere agitur.

[27] Ideoque, cum essentiam[2] et caetera[3] hominis esse[4] dixisset, dixit etiam eadem esse Dei. Quod utique sunt, quamvis non omnia eadem, qua sunt hominis, ratione. Nam essentia, quae[5] hominis esse dicitur propter universalium (quae de ipso praedicantur)[6] subsistentiarum immutabilem conformitatem, de Deo quoque (sed nequaquam subsistentiae suae immutabili similitudine) dicitur. Non enim[7] sunt diversae essentiae inter se similitudine substantiali conformes, quarum una de Patre[8], alia[9] de Filio ejus, alia de Spiritu amborum dicatur. Sic enim essent[10] Pater et Filius ejus et amborum Spiritus[11] multi dii et non unus singulariter et individualiter Deus[12]. Quamvis etiam[13] de unoquoque homine dicatur[14] ' est ', numquam tamen dicitur quod sit *ipsa essentia*, quoniam multorum universalium (qua[15] diximus) similitudine est.

[28] Dei vero nonnisi una singularis et individua essentia est, quae de Patre vel de[16] Filio vel de amborum Spiritu praedicatur, cum dicitur ' Deus est '. Ideoque dicimus non solum ' Deus est ' verum etiam ' Deus est essentia '. Et ex hoc intellectu ait : DEUS QUOQUE i. e. Pater vel ejus Filius vel amborum Spiritus ET[17] OYSIA[18] EST ET ESSENTIA. Recte utique. Sine principio ENIM[19] et[20] sine fine unus et individuus et simplex Deus EST. ET cum omnia, quae *ex ipso et per ipsum et in ipso* sunt, ideo etiam a theologicis dicantur[21] ' esse ', quoniam[22] ipso solo auctore[23] sunt, MAXIME tamen IPSE EST, A QUO OMNIUM ESSE PROFICISCITUR. Hoc est : quoniam, quaecumque vel subsistentiis vel accidentibus vel propriis effectibus[24] vel logicis rationibus vel moribus aliquid esse dicuntur, ipso auctore sunt quod esse dicuntur.

[29] EST etiam[25] OYSIOSIS[26], ID EST SUBSISTENTIA. Vere. SUBSISTIT ENIM per se NULLO INDIGENS. Nulli enim tamquam accidens adesse potest divina essentia. Dicitur ET[27] HYPHISTASTHAI[28]

1 quoniam *NOP*. 2 essentia *DK*. 3 cum *U*. 4 *om. N*. 5 qua *U*. 6 dicuntur *L*. 7 *om. S*. 8 *om.* de Patre *V*. 9 altera *B*. 10 *om. M*. 11 *add.* inde *E*. 12 *add. et marg.* sensus iste est : quamvis de unoquoque hominum dicatur 'est', numquam tamen vere dicitur quod ipsa essentia hominum sit individualiter una, quoniam multorum universalium (qua diximus) similitudine est una. Vel ita : licet homo quilibet recte dicatur ac proinde sit essentia, tamen non recte dicitur esse ipsa essentia, quia in pluribus differt quivis homo a sua essentia *O (add. N)*. 13 et *FQ*. 14 dicitur *LT*. 15 quae *L:* quam *M*. 16 *om. LT*. 17 *om. Y*. 18 oysys *KNOVZ:* ousia *S:* yoysia *T:* yoysya *L:* oysia *mss*. 19 *om. W*. 20 *add.* inde *E*. 21 dicatur *K*. 22 *add.* in *L*. 23 auctoritate *FQ*. 24 *ras. L*. 25 *om. P*. 26 oycyoceic *O:* oysyoseys *LV:* oysyosis *K:* oysiosis *R:* oysioseys *DMWZ:* oysyoseis *A:* oysioseis *mss*. Gilbert's Boethius probably read *oysioseis* instead of *oysiosis*. 27 etiam *O: om. B*. 28 hyphistastai *A:* yphistastay *DEWX:* yphytastay *U:* yphastay *T:* yphistatai *FIPQR:* yphistatay *KMZ:* yphistantay *NO:* ypistatay *S:* yphystastay *V:* yphystay *L:* yphistastai *Y*.

i. e. substare. Recte utique. Quamvis ENIM divinae essentiae nihil ut accidens adsit in Deo, tamen SUBSTAT[1] omnibus, quorum est vera causa, verum esse et verum principium. Si enim inter creata alia aliorum et ' causae ' et ' esse ' et ' principia ' ideoque[2] ' subjecta[3] ' dicuntur, multo rationabilius[4] Deus (qui non habet prae se alterius quam, quae[5] ipse est[6], essentiae causam sive esse sive[7] principium : et est omnium creatorum vera et unica causa et[8] verum esse et verum principium) eisdem[9] ' substare ' dicitur.

[30] Sunt autem tres unius quidem[10] singularis, simplicis individuaeque essentiae sed proprietatibus unusquisque diversi[11], Pater videlicet[12] et ejus Filius et amborum Spiritus, quorum nuus quis que omnium creatorum est et causa et esse et[13] principium et simul una causa, unum esse, unum[14] principium. UNDE ETIAM DICIMUS UNAM[15] ESSE OYSIAN[16] VEL OYSIOSIN[17], ID EST[18] ESSENTIAM VEL SUBSISTENTIAM DEITATIS[19] hoc est deitatem[20] SED tamen[21] TRES HYPOSTASEIS[22], ID EST TRES SUBSTANTIAS[23]. Non quidem quod illi, qui sunt tres diversis proprietatibus suis, sint[24] et creatorum tres causae vel tria principia : sed quod horum trium unusquisque et causa et esse et principium[25] omnium est et hac ratione illis omnibus *substans*[26].

[31] Sed *sicut*, quamvis nonnisi una sit trium divinitas et una aeternitas, si tamen dicatur[27] 'tres personae divinae et[28] aeternae ', recte[29] (divinitatis et aeternitatis salva singularitate) pluralitas[30] adjectorum nominum[31] (i. e. ' divinae ' et ' aeternae ') redditur pluralitati nominum[32], quibus in eadem orationis[33] parte adjiciuntur (i. e. ' tres ' et ' personae '), quae vere rerum et vocum numero pluralia sunt : *ita*, quamvis nonnisi una sit[34] eorundem ratio, qua[35] unusquisque illorum est per se et etiam tres insimul[36] omnium creatorum sunt una causa, unum esse, unum principium, salva tamen hujus rationis singularitate, pluralitas horum nominum[37] (i. e. ' hypostaseis[38] ' vel ' substantes ') recte redditur pluralitati hujus nominis, quod est ' tres ', cui in eadem orationis parte adjiciuntur[39].

[32] ET QUIDEM SECUNDUM HUNC MODUM Latini DIXERE[40]

1 subsistit *R.* 2 et ideo *R.* 3 substantia *FQ.* 4 *ras. L.* 5 quod *PV.* 6 *om. NO.* 7 *om. FQ.* 8 *om. X.* 9 eis *K:* ejusdem *FQ.* 10 quod *R.* 11 diversis *BONT.* 12 scilicet *T.* 13 *om. U.* 14 *om. U.* 15 unum *A.* 16 ysian *AEIMQRSY:* usian *P:* oysiam *mss.* 17 oysiosem *AEFIQY:* oysyosem *LNOZ:* oysioseyn *T:* oysiosim *U:* oysiosin *PR:* usiosin *S:* oysiosym *X:* oysioseim *M:* oysyosen *V.* 18 *om.* id est *R.* 19 divinitatis *B.* 20 divinitatem *B.* 21 *om. L.* 22 ypostaseys *LZ:* ypostases *S:* hypostaseis *A:* ypostaseis *mss.* 23 subsistentias *S.* 24 *om. L.* 25 *om.* et simul ... principium *K.* 26 substantias *V.* 27 dicantur *DW.* 28 *om. V.* 29 *om. EFQ.* 30 *add.* est *m. rec. B.* 31 numerum *DILSTW.* 32 nomen *L: om.* id est ... nominum *B.* 33 orationes *L.* 34 sint *NO.* 35 quo *DW.* 36 simul *EY.* 37 omnium *FQ.* 38 hypostaseys *M:* hypostaseis *A:* ypostases *e corr. Q:* ypostaseys *KZ:* ypostasis *R:* ypostaseis *mss.* 39 adiscuntur *Z.* 40 dixerunt *E.*

UNAM esse TRINITATIS hoc[1] est Patris et Filii ejus[2] et Spiritus amborum ESSENTIAM, TRES SUBSTANTIAS TRESQUE PERSONAS[3]. Trium utique[4] praedictorum[5] essentiam unam singularem et individuam esse et eosdem tres unius essentiae tres[6] esse[7] personas et rerum veritas et theologica ratio et auctoritatis ecclesiasticae usus habet. Sed[8] quoniam et ' subsistere ' et ' substare ' ex unius subsistentiae[9] (diversis tamen) rationibus id, quod eadem subsistentia aliquid est[10], vere dicitur (ut homo. *Subsistit enim*[11] homo[12], quoniam[13] subsistentia, qua est et qua[14] dicitur ' homo ', i. e. humanitas, nulli in homine, in quo est, tamquam accidens adest. *Substat* vero, quoniam eidem subsistentiae in eodem homine multorum generum accidentia adsunt), nec rerum veritate nec usu philosophorum dicitur ' multae substantiae '[15] quod per unam singularem unius speciei subsistentiam substat. Unus enim homo, una singulari humanitate plurimis[16] eidem[17] accidentibus substans, per ipsam nonnisi ' unus homo ' et ' una substantia ' dicitur. Quae vero pluribus ejusdem speciei subsistentiis ' subsistere ' et ' substare ' dicuntur, numero plures substantiae[18] sunt et dicuntur : ut pluribus humanitatibus plures[19] homines et substantiae.

[**33**] Similiter ergo, cum unusquisque trium praedictorum una sola essentia sit et tres simul nonnisi[20] eadem sint[21], quamvis pluribus immo[22] omnibus, quae creata sunt (qualiter supra dictum est : quoniam scilicet sunt eorum principium), substent[23], non tamen erunt plures substantes vel[24] substantiae sed[25] unus[26] tantum substans vel[27] substantia[28], quoniam et secundum[29] suae, qua sunt, essentiae[30] unitatem omnium sunt unum tantum[31] principium. Si vero essent[32] plures illorum[33] trium essentiae, quarum una Pater, alia Filius, alia amborum Spiritus esset, sicut hominum multae unius speciei subsistentiae[34] sunt[35], quarum una unus[36], alia alius est homo, tunc secundum essentiarum pluralitatem Pater et Filius et amborum[37] Spiritus essent multa creatorum principia : ideoque multi illis[38] substantes[39] et eorum multae substantiae, sicut secundum subsistentiarum ejusdem speciei pluralitatem plures homines plures[40] accidentibus, quae subsistentiis adsunt, substantes et eorundem substantiae.[41]

1 id *BLNOT.* 2 *om. O.* 3 *add.* et quidem *Z.* 4 *om. Z : del. L :* itaque *AKM : add.* namque *T.* 5 praedicamentorum *V.* 6 *om. unius...* tres *BNO.* 7 *om. AKM.* 8 *om. R.* 9 substantiae *K :* subsistentia *E.* 10 esse *EFIQT.* 11 *om.* homo... enim *L.* 12 *om. K.* 13 *om. B.* 14 *om. ILPRSX.* 15 subsistentiae *K.* 16 *add.* etiam *BNO.* 17 *om. M :* eisdem *S :* ejusdem *LT.* 18 *om. K.* 19 *add.* sunt *K.* 20 *add.* una et *V.* 21 sit *S.* 22 numero *R.* 23 substant *R.* 24 *add.* plures *R.* 25 vel *R.* 26 unum *U.* 27 *add.* una *R.* 28 substantesi *L.* 29 secundorum *N.* 30 substantiae *NO.* 31 *om. MNOZ.* 32 esset *R.* 33 eorum *M.* 34 substantiae *K.* 35 *om. LT.* 36 *om. K.* 37 amborum *AM : superscr.* eorum *M.* 38 illi *DFLPQRTVWY. Supple:* creatis. 39 subsistentes vel substantes *K.* 40 *om. B :* pluribus *K.* 41 subsistentiae *K.*

[**34**] Sed quia, theologica ratione, Patris et Filii et Spiritus sancti nonnisi una singulariter et individualiter est[1] essentia ideoque nonnisi unum rerum omnium possunt[2] esse principium, qua principalitatis[3] suae ratione rebus illis (humanae philosophiae verbo)[4] ' subesse ' vel ' substare ' dici possunt, ECCLESIASTICUS LOQUENDI USUS TRES IN DEO SUBSTANTIAS DICI excludit. NISI[5] ENIM hanc de Deo[6] Patre et Filio et Spiritu sancto substantiarum pluralitatem EXCLUDERET, immo reciperet quod ex illa pluralitate forte posset intelligi[7] (scilicet[8] quod[9] a diversis essentiis essent[10] et ab una esset Pater unum principium et ab alia Filius aliud principium et ab[11] alia Spiritus eorum aliud principium), recte VIDERETUR[12] de unoquoque in[13] illa pluralitate, qua illi essent tres substantiae, quod[14] modo videtur[15] in ea[16] (quae propter unitatem essentiae trium est) singularitate[17], videlicet de Deo Patre vel de[18] Filio vel de Spiritu sancto, DICI SUBSTANTIA. NON idcirco quidem QUOD IPSE SUPPONERETUR CAETERIS REBUS QUASI SUBJECTUM, videlicet ut in[19] ipso[20] essent et essentiae suae, qua ipse est immo quae ipse est[21], accidentes adessent (sicut in homine ejusdem subsistentiis adsunt diversorum generum accidentia) SED potius idcirco QUOD IDEM Deus Pater vel Filius vel Spiritus sanctus UTI PRAEESSET[22] OMNIBUS REBUS ITA ETIAM SUBESSET[23] eisdem[24] videlicet[25] QUASI PRINCIPIUM, quod utique vere est, DUM EIS[26] OMNIBUS OYSIOSTHAI[27] VEL SUBSISTERE SUBMINISTRAT.

[**35**] SED ET[28] HAEC etc. Quoniam loquendo de essentia, subsistentia, substantia[29] a proposito suo, quo naturae atque personae differentias se demonstraturum proposuerat, recessisse videtur, haec quae[30] de illis dicta sunt dicit ad horum differentias pertinere. Quasi : De essentia, subsistentia, substantia multa dicta sunt. SED HAEC OMNIA IDCIRCO DICTA SINT[31] i. e. volo hac intentione dicta[32] putari UT MONSTRAREMUS[33] DIFFERENTIAS NATURAE ATQUE PERSONAE : ID EST[34] OYSIAS[35] ATQUE HYPOSTASEOS[36]. QUO[37] VERO NOMINE UNUMQUODQUE i. e. usiam[38] vel hypostasim[39] OPORTEAT apud Latinos APPELLARI, videlicet an[40], quod graece usia[41] dicitur, latine dicatur[42]

1 *om. AU.* 2 possit *K.* 3 principalitas *W.* 4 *add.* vel *BNO.* 5 neque *V.* 6 *om. B.* 7 *om. S.* 8 secundum *BKMX.* 9 *om.* ex. illa... quod *Z.* 10 *om. S.* 11 *om. L.* 12 *om. DW :* videtur *Y.* 13 *om. L.* 14 quo *Q.* 15 videretur *R.* 16 illa *R.* 17 singularitatem *ADFILMPQRSTVWXYZ.* 18 *om. Y.* 19 *om. DW.* 20 eo *V.* 21 *om. V.* 22 praeessent *I.* 23 subessent *I.* 24 eidem *S :* ejusdem *NT.* 25 *om. T.* 26 *om. NO.* 27 oysiostay *EKMSTUWZ :* oysyostay *LV :* oysiastai *O :* oystostay *N :* oysiostai *ADFIPQRXY.* 28 *om. BIKN.* 29 *om. DW.* 30 *om. R.* 31 sunt *BEFMNOPQRSTVWYZ.* 32 *om. N.* 33 monstrat *D.* 34 *om.* id est *R.* 35 oisias *S :* oyciac *O :* oysistas *T :* oysysyas *L :* oysyas *KUZ :* oysias *mss.* 36 hypostaseos *AM :* ypostaseos *mss.* 37 quae *R.* 38 oysyan *LN :* oysiam *DRSWX :* oycian *O :* oysian *mss.* 39 hypostasin *A :* ypostasin *EQTVZ :* ipostasim *R :* ypostasym *L :* ypostasim *mss.* 40 *om. O.* 41 osya *KL :* ysya *B :* usia *P :* oysia *mss.* 42 dicitur *K.*

essentia sive[1] subsistentia sive natura : et quod graece dicitur hypostasis[2] latine appelletur[3] subsistens sive substantia sive persona, SIT ARBITRIUM ECCLESIASTICAE LOCUTIONIS i. e. eorum arbitrio relinquatur[4], qui[5] ecclesiasticae locutionis usum noverunt.

[36] HOC tamen INTERIM CONSTET indubium[6], QUOD PRAEDIXIMUS DIFFERRE hoc est diversum esse INTER NATURAM ATQUE PERSONAM, QUONIAM scilicet[7] secundum ultimam supradictarum naturae significationum NATURA EST CUJUSLIBET SUBSTANTIAE SPECIFICATA[8] PROPRIETAS. Alia verba ponit quam supra posuerit. Idem tamen est sensus. Superius enim ait : *Natura est unamquamque rem informans specifica*[9] *differentia.* Sed quod ibi dixit ' *unamquamque rem* ', hic dicit[10] ' *cujuslibet substantiae* '. Hanc enim volebat intelligi[11] aequivoco nomine quo[12] dicebat ' *rem* '. Quod vero ibi dixit ' *specifica differentia* ', hic dicit[13] ' *specificata*[14] *proprietas* '. Recte utique. Nam et ibi quam nominabat ' *differentiam* ' paulo ante vocaverat ' *proprietatem* ' dicens : *Dicimus diversam esse naturam auri atque argenti, in hoc proprietatem rerum monstrare cupientes.* PERSONA VERO etc. Quasi : *Natura est cujuslibet substantiae specificata*[15] *proprietas*[16]. PERSONA VERO est RATIONABILIS[17] NATURAE INDIVIDUA SUBSTANTIA[18].

<CAPITULUM QUARTUM>
<CONTRA NESTORII ERROREM>

[1] HANC IN CHRISTO etc. Hucusque naturam atque personam propriis differentiis diversas esse ostendit. Nunc Nestorii et Eutychis errores ponere et submovere ingreditur.[19] Et primo Nestorii errorem ostendit et destruit. Quasi : *Persona est naturae rationabilis*[20] *individua substantia.* HANC, personam scilicet, NESTORIUS opinione sua CONSTITUIT ESSE DUPLICEM IN CHRISTO : unam videlicet Dei, alteram hominis. Dicit enim in Christo unam personam esse[21], quae[22] est[23] Deus : alteram, quae[24] est homo ; et ex his duabus Christum esse conjunctum. EO SCILICET ERRORE ad hoc[25] dicendum TRADUCTUS, QUOD PUTAVERIT[26] POSSE DICI PERSONAM IN OMNIBUS quoquomodo definiantur NATURIS. Hoc est : quia putavit, quod[27] omnis natura dicatur etiam[28] persona[29].

1 *om. R :* vel *P.* 2 ipostasis *Q :* hypostasis *A :* ypostasis *mss.* 3 appellatur *IRT.* 4 relinquitur *DW.* 5 quae *R.* 6 *om. K.* 7 *om. K.* 8 specifica *MNOST.* 9 specificata *PR.* 10 dixit *U.* 11 *om. BO.* 12 quod *MZ.* 13 dixit *M.* 14 specifica *EFLNOPQRSW.* 15 specifica *ELNOST.* 16 *om.* persona... proprietas *PR.* 17 rationalis *R.* 18 *marg.* cap. quartum *E : marg.* cap. quintum *W.* 19 aggreditur *B.* 20 rationalis *AEFPQR.* 21 *add.* unam *K.* 22 qui *T :* qua *M.* 23 *om. R.* 24 qui *T :* qua *M.* 25 *add.* scilicet *M.* 26 putavit *R.* 27 *om. R.* 28 et *KNZ.* 29 *add.* et sit. *NO.*

[2] HOC ENIM PRAESUMPTO, QUONIAM[1] DUPLICEM NATURAM ESSE IN CHRISTO recte CENSEBAT, DUPLICEM QUOQUE PERSONAM in ipso[2] ESSE CONFESSUS EST. QUA IN RE EUM FALSUM ESSE SUPERIUS DICTA DEFINITIO personae, quae est *naturae rationalis individua substantia*, convincit[3], quia non habet definitio pluraliter ' *persona est* individuae substantiae ' sed singulariter[4] ' *individua substantia* '. CUM[5] autem haec personae *definitio eum falsum esse* CONVINCAT, TUM[6] HAEC quae sequitur ARGUMENTATIO EVIDENTER DECLARAT EJUS ERROREM. Vere.

[3] SI ENIM etc. Argumentatio haec qualitate[7] dicitur ' hypothesis '[8] per quendam quasi consensum. Genere autem est syllogismus, specie vero hypotheticus[9]. Non ENIM aliquo extra[10] sumpto[11] partem suam confirmat sed (quasi adversarii sui dicto, quod est Christi[12] unam non esse personam, consentiat) partem illam sumit, ut quod ex ea falsum sequatur ostendat[13]. Quo[14] destructo, partis suae manifesta[15] veritate[16] argumentationem[17] concludit.

[4] Ait ergo : SI NON EST CHRISTI UNA PERSONA, SEQUITUR etc. Sed quia Nestorius, qui omnem naturam putat[18] esse personam, ex numero naturarum metitur numerum personarum, addit antesumpto : DUASQUE in Christo NATURAS ESSE MANIFESTUM EST : HOMINIS SCILICET[19] ATQUE DEI. Et quia nondum satis praemissum est, ut[20], quod illaturus est, necessario inferat, adhuc addit : NEC TAM[21] INSIPIENS ERIT QUISDAM, UT QUI[22] (hoc est : aliquo modo) UTRAM[23] EARUM i. e. aliquam[24] duarum (hominis videlicet[25] atque[26] Dei) naturarum a RATIONE SEJUNGAT dicens unam quidem illarum duarum naturarum esse personam, alteram vero[27] non ; SEQUITUR UT DUAE in ipso[28] VIDEANTUR ESSE[29] PERSONAE i. e.[30] ut Christus non sit una persona sed duae. Quod falsum esse (sicut praedictum est) definitio personae[31] superius dicta convincit.

[5] EST ENIM PERSONA, UT DICTUM EST, NATURAE RATIONABILIS[32] INDIVIDUA SUBSTANTIA[33]. Si autem Christus est duae personae, QUAE EST IGITUR HOMINIS DEIQUE FACTA CONJUNCTIO? NUM[34] scilicet ITA facta est, QUASI i. e. sicut fit[35] CUM DUO

1 quod *K:* quia *T.* 2 Christo *Y.* 3 convincat *S.* 4 *add.* persona est *R.* 5 tum *E.* 6 tamen *LYZ.* 7 qualiter *W.* 8 hypostasis *AMW:* ypostasis *K:* ypostaseis *Z:* ypotesis *DINPRUX:* ypotesys *O:* ypostesis *DR:* ypothesis *BEFLQSTVY.* 9 ypoteticus *RX:* hypotheticus *AM:* ypotheticus *mss.* 10 ex *L.* 11 assumpto *L.* 12 in Christo *E.* 13 ostendit *T.* 14 quod *S.* 15 manifestam *E.* 16 veritatem *E.* 17 argumentatione *ERS.* 18 credit *K.* 19 *om. KM.* 20 ait *R.* 21 tamen *BLR.* 22 quoque *L:* quoquo *T.* 23 unam *K:* utramlibet *BENOU.* 24 aliqua *U.* 25 scilicet *K.* 26 et *K.* 27 *om. PR.* 28 Christo *E.* 29 in se *K.* 30 *om.* id est *M.* 31 *om. DW.* 32 rationalis *DKPRW.* 33 subsistentia *U.* 34 nam *Y.* non *KR:* nunc *DW.* 35 sit *M.*

CORPORA i. e.[1] vel[2] duo[3] lapides vel duo ligna lapis et[4] lignum vel hujusmodi alia corpora SIBIMET APPONUNTUR, UT videlicet TANTUM LOCIS illa corpora JUNCTA SINT[5] i. e.[6] ET[7] EX ALTERIUS QUALITATE NIHIL PERVENIAT IN ALTERUM? QUEM CONJUNCTIONIS MODUM GRAECI VOCANT KATA PARATHESIN[8] hoc est : secundum appositionem. Nam *kata*[9] graece, ' secundum ' latine : *para* ' ad ' : *thesis*[10] positio.

[6] Diligenter attende quod his verbis breviter et obscure significatum[11] est[12] : diversos scilicet esse conjungendi quaelibet modos. Ait enim quod duo corpora ita sibi conjunguntur[13], quod in alterum nihil ex[14] alterius pervenit[15] qualitate. In quo[16] innuit, quod etiam[17] ita sibi invicem aliqua conjunguntur, ut in alterum ex alterius qualitate aliquid perveniat[18]. Niger enim[19] lapis, albo lapidi appositus, loco quidem alter alteri juxta[20] est. Sed neque, qui niger est, albi qualitate dicitur ' albus ' : neque, qui albus est, nigri qualitate dicitur ' niger '. Ligno autem ferrum vel[21] aurum apponitur. Et dicitur quidem appositionis habitu lignum ipsum ' ferratum ' vel ' auratum '. Sed nondum ferri vel auri[22] qualitas[23] praedicatur de ligno.

[7] Contingit[24] tamen in hujusmodi appositionibus etiam alterius ad alterum *quadam denominatione* qualitatis nomen transumi, ipsam vero qualitatem nequaquam in altero fieri : ut in vestium seu[25] armorum appositionibus. Vestis[26] enim sorde vel pulchritudine et armorum pictura ' sordidus '[27] aut ' pulcher ' aut ' pictus '[28] is[29], cui haec opponuntur, dicitur, cum tamen in illius substantia haec minime fiant.

Est autem[30], cum non modo nomen alterius denominatur in alterum verum etiam reipsa qualitas alterius fit[31] in altero : ut dulcedo[32] vel[33] aciditas appositorum fit[34] in in vase vel pomi odor in manu[35].

[8] Sed in his omnibus attendendum est, quod non fit[36] aliquod[37] unum ex eo quod apponitur[38] et ex eo[39] cui apponitur. Non enim est aliquid unum naturaliter ex appositis sibi lapidibus albo et nigro neque ex[40] ligno et ferro vel ex ligno et auro neque ex homine et ejus vel veste

1 *om.* id est *L:* scilicet *E.* 2 *om. YZ.* 3 cum *R.* 4 vel *Y.* 5 sunt *SZ: add.* et *B.* 6 *om.* i d est *PR: add.* unde *E.* 7 ut *BNO: om. I.* 8 kataparatesin *AKMX:* kataparatesim *DEPRU:* rata. patasin *W:* kata- paresyn *T:* kataparathesin *INOSZ:* katapathesim *FLQYV.* 9 cata *O:* rata *L:* kata *mss.* 10 tesis *R:* theis *Z:* thesis *mss.* 11 significant *K.* 12 esse *K.* 13 jun-guntur *BFILNOPQSWZ.* 14 est *K.* 15 provenit *AX:* preveniat *RV:* nec ex ejus pertinet *K.* 16 *add.* et *KM.* 17 *om. R:* et *P.* 18 provenit *AKMX.* 19 est *T.* 20 junctus *NO.* 21 *add.* lignum *R.* 22 aurum *R.* 23 *om. R.* 24 contigit *X.* 25 sive *B.* 26 vestis is genetive case. 27 sordibus *NO.* 28 pictis *R.* 29 hic *K.* 30 tamen *R. Supple:* alterius qualitas in altero. 31 *om. R:* sit *DEFMNOSTW.* 32 dulcello *E.* 33 ut *NO.* 34 sit *V: om. R.* 35 *marg.* quod falsum videtur, scilicet quia pomi odoris humor per poros manus transit, dicitur proportionaliter *NO.* 36 sit *KMRV.* 37 aliquid *E.* 38 ponitur *Y.* 39 *om.* quod ... eo *R.* 40 *om. DELPQRVW.*

vel armis neque ex pomo et manu. Ex carne autem et ossibus et quibusdam aliis fit[1] unum[2] corpus animalis[3] : et ex corpore et anima unum animal. Ut ergo melius possit intelligi in qualibet[4] persona illorum, ex quibus ipsa[5] constat[6], compositio, altius[7] incipiendum est.

[9] Omne, quod est, aut simplex aut compositum est. Quid[8] autem[9] sit simplex et quid compositum, in libro qui[10] est *de bonorum Hebdomade*[11] dictum est. Ibi namque septimo praepositorum termino[12] sive regula simplex[13] ita definit : *Simplex est quod esse suum et id quod est unum habet.* Octavo vero termino de eo, quod est compositum, ait : *Omni composito aliud est*[14] *esse, aliud ipsum est.* Haec autem ex quo sensu accipienda sunt[15], dictum est.

[10] Unde manifestum est unum esse aliquid, in quo diversa sibi invicem conjuncta dicuntur. Cui uni sunt esse omnes speciales[16] et hae, ex quibus speciales constant, subsistentiae illorum, quae in ipso sibi invicem conjunguntur[17] : et praeter has illae etiam, quae in eodem creantur ex habitu conjunctorum : ut homini, qui ex corpore et spiritu sibi conjunctis unus est, sunt esse omnes corporis atque spiritus subsistentiae et aliae quaedam[18], quae in ipso ex eorum fiunt[19] concursu. Idem vero homo ex his, quae subsistentiis adsunt, qualitatibus et mensuris intervallaribus aliquid est. Et quoniam hominis[20] ex corpore et spiritu compositio[21] ita[22] fit[23] quod nec utrumque nec alterum in eo confunditur, omnes[24] illae (quas modo diximus) subsistentiae et qualitates et intervallares mensurae immo etiam intervallarium termini[25] de ipso homine recte dicuntur.

[11] Haec enim spiritus corporisque conjunctio compositio est, non commixtio. Non enim omnis[26] compositio[27] commixtio est[28] : sicut[29] non omnis conjunctio est compositio. Omnis vero commixtio compositio est[30]. Unum enim aliquid[31] in sese mixta componunt. Sed vel alterius vel utriusque qualitates aliquas mixtura[32] confundit : ut, cum album nigrumque[33] miscentur, neque componentia neque compositum albi et nigri retinent qualitates sed alterius speciei[34] afficiuntur colore[35].

[12] Quae vero sine commixtione fit[36], compositio ipsis componentibus suas quascumque[37] naturas retinet[38] et, ut eaedem[39] dicantur de composito, facit[40] : sicut corporis et spiritus naturae non modo de corpore et

1 sit *O.* 2 quiddam *R.* 3 animale *T.* 4 *add.* ipsa *NO.* 5 *om. NO:* illa *R.* 6 sit *R.* 7 alterius *R.* 8 quod *O.* 9 enim *Q.* 10 quod *R.* 11 edomade *R.* 12 tertio *E.* 13 *om. RY.* 14 *add.* ipsum *M.* 15 sint *RT.* 16 specificae *L.* 17 *om.* cujus... conjunguntur *S.* 18 *om. R.* 19 fuerint *NO.* 20 *add.* persona *B.* 21 composita *B.* 22 *om. L.* 23 sit *FKQU.* 24 et *R.* 25 *superscr.* scilicet lineae *NO.* 26 *om. L:* hominis *NO.* 27 *add.* et *K.* 28 *om. R.* 29 sic *M.* 30 *om.* omnis vero... est *L.* 31 aliud *PR.* 32 natura *DLPR.* 33 et nigrum *R.* 34 specie *R.* 35 *superscr.* scilicet medii coloris *NO.* 36 sit *LQ.* 37 quasque *NO.* 38 *om. U.* 39 eadem *S.* 40 *del. S.*

spiritu verum etiam de homine vere dicuntur et aliae quaedam, quae in ipso (sicut dictum est) ex eorum fiunt ad compositionem concursu. In quo diligenter est attendendum quod, etsi quandoque non ejusdem sint[1] generis, quae sibi in compositionibus conjunguntur[2], semper tamen[3] in aliquo sunt ejusdem rationis. Quamvis enim corpus et spiritus diversi generis sint[4], in hoc tamen sunt ejusdem rationis, quod utraque his, quae praedicantur, supposita sunt. Ipsa vero impossibile est praedicari[5]. Numquam enim id, quod est, praedicatur. Sed esse et quod illi adest praedicabile est : et sine tropo nonnisi de eo[6], quod est.

[13] Simplices quoque subsistentiae diversorum generum sunt : ut rationalitas, animatio. Una tamen earum[7] est ratio qua[8] eorum, quae sunt, ' esse ' dicuntur. Ideoque id, quod est totum esse, componunt. Esse vero et id, quod est, nec ejusdem[9] generis nec ejusdem sunt[10] rationis. Et idcirco illorum conjunctio compositio esse non potest. Quodam tamen rationali habitu interveniente, unum quiddam est[11] (sive simplex sive compositum) quod ita mens concipit[12], ut in eo id, quod est, et[13] esse vel quod ei adest, genere et ratione esse diversa cum assensione percipiat[14].

[14] Videt enim[15] in illo uno et ipsum esse, quo id quod[16] est[17] sit, et etiam id[18] quod est, quod[19] illo esse sit. Videt et quaedam alia, quae proprietatis ratione adsunt quidem ipsi esse[20], insunt vero[21] vel extrinsecus affiguntur ei, quod est. In hoc igitur uno id, quod est, habet esse, quo[22] est, et ea quae ipsum esse quoquomodo sequuntur. Ipsum quoque esse et ea, quae ipsum sequuntur[23], habent id quod est : de quo vere dicantur. Quae, nisi diversa essent, habere haberique non possent[24]. Nihil enim omnino vel esse in se vel habere se potest nec[25] aliquo modo sibi conjungi. Diversa igitur inter se sunt, quae sibi invicem conjunguntur. Sed si omni genere omnique ratione[26] : etsi in uno conjunguntur[27], minime tamen vel in eo commisceri vel illud componere possunt.

[15] Ex his igitur apparet diversos esse modos diversa[28] sibi invicem conjungendi : et quandoque unum esse, in quo diversa sibi conjunguntur, quandoque vero non esse[29] unum[30] : unum quoque, in quo diversa conjunguntur[31], quandoque simplex esse[32], quandoque compositum : in eo autem, quod compositum est, quandoque alterum[33] quandoque utrumque[34] quandoque neutrum componens commixtione confundi[35] : quae

1 sunt *M.* 2 *add.* sed *K.* 3 *om. K.* 4 sunt *MRV.* 5 praedicare *M.* 6 Deo *NO.* 7 eorum *FQU.* 8 quae *M.* 9 *add.* sunt *K (del. X).* 10 *om. KM.* 11 quoddam *T.* 12 *om. T.* 13 vel *K.* 14 participat *K.* 15 *om. NO.* 16 quoque *R.* 17 *om. N.* 18 *om. NO.* 19 quo *T.* 20 *om. T.* 21 enim *K.* 22 eo quo *M:* quod *D.* 23 *om.* ipsum quoque... sequuntur *L.* 24 possunt *DRW.* 25 vel *T.* 26 *add.* diversa *B. Supple:* diversa sunt. 27 *om.* sed... conjunguntur *K.* 28 diversas *Y.* 29 est *T.* 30 *del. S.* 31 *superscr.* ut duo lapides non fiunt unum *O (add. N).* 32 *superscr.* ut anima in qua diversa junguntur, simplices diversae proprietates *O(add. N).* 33 *superscr.* scilicet vinum *O (add. N).* 34 *superscr.* aqua ut mulfa ex melle et aqua *NO.* 35 End of manuscript *Z.*

autem omni genere omnique ratione a se diversa sunt, nequaquam sibi componi : compositum quoque a componentibus numquam omni genere, nedum[1] omni ratione, posse esse diversum : immo, si sine commixtione est compositio, quorum sunt naturaliter generum componentia, eorundem quoque esse[2] compositum.

[16] Sed haec omnia nonnisi de rebus creatis intelligi volumus. In theologicis enim aliqua quidem similiter, aliqua vero aliter esse sequentia nos docebunt. Non[3] enim omnia neque nulla, quae in naturalibus aut mathematicis intelliguntur, in theologicis accipienda sentimus : ideoque subtilissimae atque exercitatissimae philosophiae[4] esse[5] communes utrisque[6] et proprias singulorum rationes notare. Et haec quidem propter imperitos, qui diversarum facultatum rationes aut communicant proprias aut appropriant[7] communes, tetigimus.

[17] Nunc ad propositum redeuntes dicimus quod, cum tot sint rerum sibi invicem conjungendarum modi[8], illam conjunctionem, quae est duarum[9] naturarum, divinae scilicet et humanae, in Christo inferius[10] contra Eutychem non esse per commixtionem[11], hic vero[12] contra Nestorium non esse per appositionem[13] ostendit[14]. Quasi : Quaero num[15] Dei hominisque conjunctio *kata parathesim*[16], *hoc est secundum appositionem*, facta sit. SED SI ITA i.[17] e. secundum appositionem HUMANITAS[18] DIVINITATI CONJUNCTA EST etc.

[18] Diligenter attendendum est quod, cum dixerit[19] *quae est facta hominis Deique conjunctio?* nunc non dicit ' homo Deo ' sed ' *humanitas divinitati conjuncta est* '. Per quod innuit quoniam, cum dicebat[20], *hominis Deique* ' volebat intelligi ' humanitatis divinitatisque '. Recte utique, quoniam et Catholicos et Nestorium secundum illam naturae significationem[21], qua[22] definitur *natura*[23] *unumquamque rem informans specifica differentia*, duas in Christo naturas constituere superius[24] dixerat. Neque vero[25] aliter intelligi potest quae dicitur ' in Christo *hominis Deique facta conjunctio* '. Est enim *regula generalis* non uni tantum rerum aliquarum addicta generi nec uni tantum facultati, sed in omni facultate et[26] omni rerum genere *per se nota et necessaria* : quod videlicet quaecumque sibi invicem conjuncta sunt, inter se suis proprietatibus sunt diversa.

[19] Non igitur illi[27], qui Deus est, ille[28], qui homo est, in Christo potest esse conjunctus. Non enim[29] est in Christo, qui homo sit. Sed ipse,

1 necdum *T*. 2 est *T*. 3 neque *BNO*. 4 *marg*. vel doctrinae *E*. 5 est *LT*. 6 utrique *V*. 7 propriant *NO*. 8 numero *V*. 9 diversarum *BNO*. 10 *Supple:* ostendit. 11 mixtionem *KM: add.* ostendit *E* 12 autem *S*. 13 *om*. hic... appositionem *DFLPQRW:* compositionem *K*. 14 *om*. *E*. 15 non *K:* an *RS:* utrum *LT*. 16 kataparatesim *DKLMTUY:* kataparatesin *X:* kataparathesin *BINS:* kataparathesim *APR:* katapatesim *EFQW*. 17 hoc *K*. 18 humanitatis *KY*. 19 dicit *E*. 20 *om*. cum dicebat *DW*. 21 definitionem *NO*. 22 quae *Q*. 23 *om*. *K*. 24 *om*. *K*. 25 enim *T*. 26 *add*. in *BDEFKLPQRSVWY*. 27 ille *LT*. 28 illi *LT*. 29 esse *Y*.

sicut[1] est Deus essentia, ita est homo subsistentia. Ipse vero sibi[2] conjunctus esse non potest, quoniam non est a se sui proprietate diversus. Cum ergo dicitur ' *hominis Deique* in Christo[3] *facta conjunctio* ', ab eo, qui homo est, ad id, quo[4] homo est, (i. e. ad hominis naturam et subsistentiam, quae vocatur ' humanitas ', quam et mathematica speculatio ab eo, qui homo est, abstrahit) concedere debet et dicentis et audientis intelligentia[5] : et illam credere in Christo, qui solus est Deus et homo, divinitati esse conjunctam.

[**20**] Illud enim lectoris vigilantia debet attendere, acceptis dictionum significationibus : quibus significatorum propositi conveniat ratio et de quibus interpres id, quod dictum est, intelligendum explanet[6]. Verbi gratia, si quis dicat ' homo est risibilis ', item ' homo est individuorum forma ', ' hominis ' nomen quidquid in una id in altera affirmatione significat[7] i. e. et id[8], quod intelligitur homo, et id, quo esse debet homo. Quorum significatorum illud, quod primum exposuimus, grammatici vocant ' substantiam '. Illud vero, quod secundo[9] exposuimus, cujuscumque generis sit, in omni facultate ' qualitatem ' appellant.

[**21**] Sed in prima affirmatione non id, quo est homo (i. e. nominis qualitas), sed is[10], qui ea est homo (i. e. nominis substantia), ' *risibilis* ' esse proponitur. In secunda vero affirmatione non is[11], qui[12] est homo, sed id, quo est homo (i. e. nominis qualitas), ' *individuorum forma* ' dicitur. Similiter si quis dicat ' animal est sensibile, animal est genus hominum ', item ' sensibile est corpus, sensibile est differentia ', item ' risibile est homo[13], risibile est proprium hominis ', item ' album est corporeum, album est accidens ', quamvis eisdem nominibus rerum suppositio in[14] propositis enuntiationibus fiat, priores tamen de substantiis nominum[15], secundae vero de qualitatibus eorundem intelligendae sunt.

[**22**] Et hujusmodi infinitae sunt orationes, quae sub eisdem nominibus (non modo aequivocis aut quolibet schematis genere translatis verum etiam univocis) de aliis atque[16] aliis debere intelligi, ipsa rerum proprietas et orandi regula prudentem docet[17] interpretem. Omne vero *nomen* diversa *significat*, *substantiam* videlicet *et qualitatem* : ut album id, quod appellatur ' album ' (quod est substantia nominis), et id, quo appellatur ' album ' (quod est ejusdem nominis[18] qualitas). Sub eodem igitur nomine, quod est ' album ', si quis dicat ' album est corpus, album est accidens ', rerum proprietatem[19] secutus interpres[20] illud[21] (sicut dictum est) de

1 *om. R.* 2 *om. K.* 3 ipso *O.* 4 quod *K.* 5 intelligentiam *K.* 6 explanat *ALSTY.* 7 significant *L.* 8 *om. M.* 9 *add.* loco *DEFLQPRVWY.* Cf. N. M. Haring, 'The Case of Gilbert', pp. 5 f. 10 his *VX.* 11 his *SV.* 12 *add.* ea *BM.* 13 *add.* item *LM.* 14 *del. D:* fiat *A.* 15 nominibus *K.* 16 (atque aliis) aliisque *DFLPQRTVWY.* 17 decet *T.* 18 *om.* et... nominis *L.* 19 proprietates *K.* 20 *om.* secutus interpres *L.* 21 *om. U:* illum *P.*

eo, quod appellatur ' album ', quod vere est corpus : hoc vero de eo, quo[1] appellatur ' album ', quod vere est accidens, interpretabitur[2]. Neque enim id, quod album est, accidens esse : neque id, quo album est, corpus esse[3] rerum ipsarum permittit proprietas.

[23] Similiter ergo[4], cum dicitur[5] ' *hominis atque Dei* in Christo *facta*[6] *conjunctio* ', non debet intelligi quod is[7], qui homo est, et is, qui Deus est, in Christo conjuncti sint[8]. In eo namque nihil est, quod sit homo, quod ei, qui in illo Deus sit, intelligatur conjunctum. Sed ipse Christus, qui Deus est, etiam homo est. Qui nulla ratione sibi potest conjungi[9]. In ispo itaque divina essentia, qua Christus[10] est Deus, et humana subsistentia, qua ipse est homo, recte intelliguntur conjunctae. Et ex[11] hoc[12] sensu accipiendum[13] esse[14] quod dicitur ' *hominis Deique* in Christo[15] *facta conjunctio* '. Quod etiam ita accipiendum auctor (sicut jam diximus) declaravit, cum eundem sensum repetens dixit : SED[16] SI ITA HUMANITAS DIVINITATI CONJUNCTA EST.

[24] Ne ergo lectorem decipere possit aliqua dictio quae (cum sensum aurium sono[17] excitat, in quacumque oratione ponatur) offert menti quaecumque significat, rerum proprietatem (quam apud philosophos didicit)[18] recolat et loquendi rationes quas logica[19] ministrat attendat[20]. Atque[21] *syntaxim*[22] ex grammaticorum. *lexim*[23] ex dialecticorum seu sophistarum, *rhesim*[24] ex rhetorum locis considerans, de tot significatis id, quod ad propositum pertinet, convenientium illi rationum adminiculis eligat. Et (ut de caeteris orandi taceam speciebus) in affirmationibus : quae res subjecta[25] cujus rei praedicatae suscipit nomen inter caetera, quae significantur[26], notare contendat. Ibique mentis suae intellectum constituat.

[25] Quod quidam qui, cum nihil intelligant, omnia judicant, homines impudentissimi, desipientia[27] sapientissimi, absque disserendi ratione disertissimi, minime cogitant attendendum. Ideoque non ex[28] sensu mentis ejus, qui loquitur, verba : sed ex verbis sensum (et alium saepe quam illum, cui sunt articulata) accipiunt. In his etiam, quae ipsi proferunt[29], verba non intelligentes. Neque quae loquuntur neque de quibus affirmant.

[26] Unde, cum audiunt ' hominis Deique factam in Christo conjunctionem ', putant quod is[30], qui homo est, et is, qui Deus est, in Christo

1 quod *M.* 2 interpretabatur *R.* 3 *om. NO.* 4 *om. S.* 5 *del. S.* 6 *add.* est *R.* 7 hiis *K.* 8 sunt *ARSTWY.* 9 jungi *B.* 10 ipse *BNO.* 11 *om. V.* 12 *om. U.* 13 intelligendum *W.* 14 est *KUW.* 15 *om.* in Christo *U.* 16 *om. T.* 17 *om. PR.* 18 dicit *NO.* 19 logicae *D.* 20 attendit *K.* 21 *om. L.* 22 syntasin *A:* sintasin *MSX:* sintasim *DIPTUVW:* syntasim *EQY:* sinthasin *BNO:* sinthasim *KR:* synthasim *F:* syntasym *L.* 23 lexin *ABIMNOSUX:* lexim *mss.* 24 resin *ABFNMOSX:* resim *KTV:* rhesin *IU:* rhesim *EQ:* rhesym *L:* thesim *DPRWY.* 25 substantia *K.* 26 significatur *K.* 27 decipientia *K.* 28 *om. K.* 29 proferuntur *PR.* 30 hiis *Y.*

dicantur[1] conjuncti. Quemadmodum si dicatur[2] ' humani spiritus (qui anima vocatur) corporisque in Christo facta conjunctio ', recte intelligitur non modo id, quo anima est spiritus et quo caro est corpus (i. e.[3] spiritus corporisque naturae), verum etiam ipsa anima, quae est spiritus, et ipsa caro, quae est corpus, esse in Christo ibique esse conjuncta.

[27] Sed non ita potest accipi, cum dicitur ' *hominis Deique* in Christo *facta conjunctio* ' : scilicet ut is[4], qui homo est, et is, qui Deus est[5], intelligantur in Christo[6] esse conjuncti sed tantum divina essentia et humana subsistentia[7] i. e. divinitas et humanitas. Neque vero hae[8] per appositionem. *Si* enim *ita* i. e.[9] per appositionem *humanitas divinitati conjuncta est*, NIHIL (supple : unum[10]. Nam et ipse in sequentibus addet) *nihil*, inquam[11], naturaliter *unum* EX HORUM UTRISQUE CONFECTUM EST : videlicet non ex his alicujus unius constat proprietas. Quocirca nec Christi. AC PER HOC CHRISTUS NIHIL EST[12] : scilicet non est aliquid naturaliter unum. Quod tamen est.

[28] NOMEN QUIPPE IPSUM quod est ' Christus ' UNUM QUIDDAM SIGNIFICAT i. e. *ipsum*, *qui* dicitur ' Christus '[13], et ex multis collectam[14] *proprietatem*, *qua* dicitur ' Christus '. Et hoc intelligitur ex SINGULARITATE hujus VOCABULI quod est ' Christus '.

AT SI. Quasi : Vocabuli singularitas unum ostendit. AT, qualiter unus[15] sit, videndum est. Nam simpliciter unus non[16] est, qui[17] secundum[18] Nestorium ex eo, qui est Deus, et[19] ex eo, qui est homo, conjunctus est. Certum est autem quoniam, qui Deus est, est etiam persona. Similiter : qui homo est, est etiam[20] persona[21]. Persona vero personae nisi secundum appositionem conjungi non potest.

SI vero DUABUS PERSONIS MANENTIBUS, illa videlicet, quae est Deus, et illa, quae est homo, EA CONJUNCTIO NATURARUM i. e.[22] divinitatis et humanitatis FACTA EST QUALEM SUPERIUS DIXIMUS hoc est secundum appositionem (Quasi : quae Deo et homine manentibus personis aliter fieri non potest), NIHIL UNUM[23] EX DUOBUS EFFICI POTUIT.

[29] Attende quod ait : Si humanitas divinitati secundum appositionem conjuncta est, nihil unum ex utrisque confectum est. Et quando secundum appositionem fieri intelligenda[24] sit, ostendit cum ait : Si duabus personis manentibus conjunctio fit[25] earum. In quo manifeste demonstrat quod nulla est naturarum secundum appositionem conjunctio, si earum[26] subjecta[27], in quibus ipsae sunt vel de quibus praedicantur,

1 dicuntur *K.* 2 dicantur *U.* 3 *om.* id est *PR.* 4 *om. R.* 5 *om. T.* 6 *om.* in Christo *U.* 7 natura *BNO.* 8 hic *I.* 9 *om.* id est *LT.* 10 *om. BSV.* 11 inqitu *I.* 12 *om. E.* 13 *om.* unum... Christus *R.* 14 collatam *T.* 15 unum *EPU.* 16 *om. S.* 17 quis *S.* 18 *om. S.* 19 *om. T.* 20 *om. AS:* et *DEILPRTUWXY.* 21 *om.* similiter...persona *K.* 22 scilicet *E.* 23 enim *K.* 24 *add.* est *K.* 25 sit *Y.* 26 eorum *L.* 27 substantia *S.*

sibi invicem secundum appositionem conjuncta sint[1]. Nam in corpore animalis, carnis et ossis *naturae* non appositione sed compositione *conjunctae dicuntur*, quoniam caro et os in ipso corpore animalis non appositione sed compositione *conjuncta*[2] *sunt.*

[**30**] Nam quandocumque[3] ea, quae sunt, aliquod[4] subsistens componunt, et[5] ea, quibus sunt ipsa componentia, totius subsistentis illius proprietatem componunt. Non autem universaliter convertitur. Saepe etenim[6] alicujus subsistentis proprietas ex multis est naturis composita. Ipsum tamen subsistens simplex ex nullis[7] subsistentibus constat : ut animae illa[8] specialis[9] subsistentia, qua ipsa est et dicitur ' anima ', ex diversis subsistentiis constat. Ipsa vero simplex ex nullis subsistentibus est composita.

[**31**] Item attende quod non ait : ' si duobus, quae sunt, manentibus '. Immo ait : *Si duabus personis manentibus ea conjunctio* etc. Plurima enim sunt, quae personae non sunt, quorum[10] aliqua secundum appositionem, aliqua secundum compositionem sibi invicem conjunguntur : ut lapis lapidi quandoque sola appositione[11], quandoque[12] compositione[13] conjungitur[14]. Sed persona personae numquam componitur. OMNINO ENIM NIHIL UMQUAM EX DUABUS PERSONIS FIERI POTEST. Ideoque nec[15] earum[16] naturae naturam[17] aliquam componere possunt. Sed secundum personarum (quae quandoque contingit) ad se invicem appositionem earundem[18] quoque naturae ad sese dicuntur appositae.

[**32**] *Si* IGITUR[19], Deo et homine *duabis personis manentibus*, naturarum[20] Dei et hominis est ad se[21] invicem facta in Christo secundum appositionem conjunctio, non est una ex ipsis Christi facta proprietas. Et quoniam nihil nisi proprietatis suae singularitate unum est, consequitur quod SECUNDUM NESTORIUM, qui (qualiter dictum est) *Deo et homine duabus personis manentibus* duas in Christo naturas sibi invicem non compositione sed appositione junctas opinatur[22], NIHIL UNUM EST CHRISTUS. AC PER HOC OMNINO NIHIL[23]. Vere. QUOD ENIM NON EST UNUM, NEC ESSE OMNINO POTEST : sicut etiam quod non est, non est unum.

[**33**] Est ENIM philosophis multarum propositionum locus et per se nota propositio : quod ESSE ATQUE UNUM universaliter CONVERTITUR. QUODCUMQUE ENIM EST, UNUM EST. ET QUODCUMQUE UNUM EST, EST. Verbi namque singularitatem[24] suppositae

1 sunt *DEFLPQTUVWY*. 2 *om.* dicuntur... conjuncta *L*. 3 quaecumque *B*· 4 aliquid *L*. 5 etiam *NO*. 6 enim *R*. 7 *om.* ex nullis *DW*. 8 ille *DW*. 9 spiritualis *S*. 10 quarum *FQ*. 11 appositionem *R*. 12 quando *U*. 13 compositionem *D*· 14 conjunguntur *KY*. 15 *om. P*. 16 ea ratio *R*. 17 naturarum *I*. 18 earum *PR*. 19 ergo *M*. 20 *om. B*. 21 sese *KM*. 22 junctos *T*. 23 *add.* caput *VIII T*. 24 singularitate *K*.

rei singularis proprietas exigit : sicut et pluralitatem verbi rerum suppositarum illa, quae uni convenire non potest, proprietatum diversitas : ut si quis de Platone loquatur, sive unum sive multa de ipso affirmet vel neget, verbo singulari hoc faciet.[1] Non enim dicet[2] ' Plato legunt ' sed[3] ' legit '. Nec ' Plato sunt ' sed ' est homo albus, astrologus ' et hujusmodi alia. Si vero Platonem et Ciceronem supponat, non dicet[4] ' Plato et Cicero est ' sed ' sunt ' haec[5] vel illa, nisi forte verbi[6] tropo praedicati nominis singularitati singularitas ipsius verbi reddatur : ut *Omnia Caesar erat*[7]. Ergo quicumque dicit ' sunt ', de pluribus : qui vero dicit ' est ', de uno se[8] loqui[9] secundum praecepta grammaticorum significat.

[**34**] Est autem illud unum quandoque simplex : ut anima, quandoque compositum[10] : ut animal, et aliquando continuum : ut corpus animalis[11], aliquando disgregatum : ut acervus. Tamen sicut simplex ita et compositum suae proprietatis singularitate est unum. Nec modo illa, quae linearum suarum terminis interpositis sunt continua (ut corpus animalis)[12] aut quolibet alio modo sine disgregatione junctissima (ut ipsum animal absque spiritus corporisque[13] dissolutione)[14] verum ETIAM EA QUAE EX[15] PLURIBUS[16] a se invicem disgregatis CONJUNGUNTUR : UT ACERVUS lapidum aut hujusmodi aliorum[17], CHORUS tritici aut[18] leguminum aut hujusmodi aliorum, suae TAMEN[19] proprietatis[20] singularitate[21] UNUM SUNT.

[**35**] SED ESSE[22] etc[23]. *Quodcumque est unum, est.* SED ESSE CHRISTUM i. e. quod de Christo verbi singularitate dicatur ' est ', coram omnibus et absque multiplicitate sensus MANIFESTE AC sine falsitatis[24] alicujus admixtione VERACITER CONFITEMUR. Et quoniam, *quodcumque est unum, est*, et Christus est. UNUM IGITUR ESSE proprietatis suae singularitate DICIMUS CHRISTUM. QUOD SI ITA EST, ut[25] utique est, non sunt in Christo Deus et homo duae personae. Sed sicut ipse proprietatis[26] suae singularitate[27] unus[28] est[29], ita QUOQUE ejusdem proprietatis naturali dissimilitudine UNAM ejusdem CHRISTI SINE DUBITATIONE PERSONAM ESSE NECESSE EST.

[**36**] Et vere : si Christus, qui est et[30] Deus et homo, qualiter diximus, unus est[31], non sunt in ipso[32] Deus et homo duae personae. NAM SI Deus et homo ESSENT in ipso[33] DUAE PERSONAE,[34] ipse NON POS-

1 facit *TY*. 2 dicit *NO*. 3 *add.* Plato *BNO (del. I)*. 4 *add.* quia *BO*. 5 hoc *XY*. 6 vere *T*. 7 Lucan, *De Bello civili* III, 108. 8 sese *T*. 9 *om. D*. 10 *add.* est *Y*. 11 *om.* et... animalis *T*. 12 animal *L*. 13 corporis *R*. 14 dissolutionem *D*. 15 de *Y*. 16 *add.* sunt *m. rec. Y*. 17 aliquorum *ABIKMSUX*. 18 id est *B:* vel *NO*. 19 *om. NO*. 20 proprietate *R*. 21 singularitatis *R*. 22 *add.* Christum *LT*. 23 *add.* quasi *BET*. 24 falsitate *U*. 25 *om. L*. 26 singularitatis *T*. 27 proprietate *T*. 28 unum *L*. 29 *om. L*. 30 *om. DTW*. 31 *om. AK: del. X*. 32 Christo *R*. 33 illo *BDFLNOPQRSTUVWY*. 34 *add.* et *O*.

SET[1] ESSE UNUS Christus. Quasi : Sed[2] essent duo Christi. Unus[3] ille qui[4] esset Deus. Alter ille qui esset homo. DICERE VERO DUOS ESSE CHRISTOS unum[5], qui Deus sit : alterum[6], qui homo sit, NIHIL EST ALIUD NISI INSANIA MENTIS PRAECIPITATAE a sua quasi quadam altitudine rationis. CUR[7] ENIM OMNINO DUOS illos videlicet[8] UNUM HOMINEM, ALIUM DEUM AUDEAT Nestorius VOCARE CHRISTOS? Quasi : Nulla omnino est[9] ratio. Atque item[10] admirans idem[11] repetit, ut rationem illam, qua[12] quaelibet[13] quibus ipsa convenit possunt[14] ' duo ' vocari, ab istis removet.

[37] Ait ergo : VEL CUR EUM QUI DEUS EST VOCET[15] CHRISTUM, SI EUM QUOQUE, QUI HOMO EST, APPELLATURUS[16] EST[17] CHRISTUM CUM is, qui natura Deus est, et[18] is, qui natura homo est, NIHIL HABEANT naturaliter SIMILE et (ut alio nomine idem dicatur) NIHIL HABEANT CONJUNCTUM EX Dei atque hominis facta immo (si[19] manent duae personae) ficta COPULATIONE? Sensus : CUR SIMILI NOMINE ABUTATUR in DIVERSISSIMIS NATURIS, CUM scilicet, SI COGITUR[20] DEFINIRE CHRISTUM, UTRISQUE (UT IPSE DICIT) ' CHRISTIS ' NON POSSIT ADHIBERE UNAM SUBSTANTIAM DEFINITIONIS i. e. substantialem (saltem secundum substantiam formae, etsi non secundum[21] formam substantiae) definitionem?[22]

Haec enim[23] est[24] sola ratio, qua cujuslibet nominis appellatio naturaliter est[25] communis : si videlicet qualitas, secundum quam est nomen, illis, quorum est nomen, tota formae[26] substantia[27] est communis : ut homo vel album.

[38] Quae communio inter Deum et hominem neque secundum aliquam subsistentiam neque secundum[28] aliquod accidens esse potest, quoniam Deus et homo nullo genere, nullo accidente possunt esse conformes. Et ita nomen hoc, quod est ' Christus ', de Deo et homine (personis videlicet tam genere quam individuali proprietate inter se[29] diversis) univoca appellatione praedicari non potest. Vere. EtENIM SI DEI ATQUE HOMINIS DIVERSA secundum genus[30] SUBSTANTIA EST, ut utique est, UNUMQUE[31] NOMEN CHRISTI IN UTRISQUE (i. e. uterque appellatur[32] hoc nomine, quod est ' Christus ') NEC CONJUNCTIO

1 possent *K.* 2 si *R.* 3 unde *U.* 4 *add.* est *K.* 5 unus *U.* 6 alium *BDFHIKLMNOQSTUVWXYZ.* 7 cum *Y.* 8 scilicet *BNO.* 9 *om. S.* 10 vere *LT:* idem *PS:* ideo *R:* ita *K: om. FQVY.* 11 *om. K.* 12 *om. K.* 13 quamlibet *KP:* qualibet *DW:* quilibet *Y.* 14 possint *B.* 15 vocat *MT:* vocant *K.* 16 appellat *R.* 17 *om. PR.* 18 etiam *NO.* 19 non *DW.* 20 cogatur *PR (e corr. Y).* 21 *om.* substantiam... secundum *S.* 22 *marg.* ut haec definitio est album est affectum albedine ut animal rationale mortale. haec communis omnibus hominibus et est secundum formam substantiae et substantiam formae *NO.* 23 *om. P.* 24 *om. NOUX.* 25 sit *L.* 26 forma *Y.* 27 substantiae *UVY.* 28 *om.* aliquam... secundum *L.* 29 *om.* inter se *L.* 30 *add.* est *NO.* 31 unumquodque *D* 32 appelletur *NO.*

DIVERSARUM SUBSTANTIARUM i. e. divinae essentiae et humanae subsistentiae UNAM (quod[1] sine[2] principio erat) PERSONAM CREDITUR FECISSE quod non erat i. e. *gigantem geminae substantiae*[3], AEQUIVOCUM EST NOMEN CHRISTI i. e. nomen hoc quod est ' Christus ' ET NULLA una DEFINITIONE POTEST CONCLUDI. Quasi : Quod non est verum. Sensus : Neque univoca neque aequivoca appellatione duarum in Christo personarum nomen est ' Christus '.

[**39**] QUIBUS AUTEM etc. Hucusque dialecticis ratiocinationibus unam esse personam Christi, non duas[4], ostendit. Nunc rhetorum utens firmamento multa breviter tangit, quibus[5] idem firmissime ostendit. Quasi : Duos dicere Christos : unum Deum, alterum hominem, nulla ratio habet. Auctoritas AUTEM, qua hoc posse astrui videatur, similiter[6] nulla est. Nam QUIBUS UMQUAM SCRIPTURIS ad intelligendum Deum et hominem NOMEN CHRISTI GEMINATUR? Acsi dicat : Nullis[7]. QUID VERO NOVI hoc[8] est : quid novum PER ADVENTUM SALVATORIS EFFECTUM EST, si in hominis (quae[9] creditur[10] a Deo facta) assumptione Deus atque homo diversae manserunt personae?

[**40**] Hic si quis dicat : Crediturne in hac assumptione[11] aliqua novitas facta? respondemus : Ita utique. NAM CATHOLICIS ET FIDEI VERITAS ET RARITAS MIRACULI CONSTAT in eo quod Deus hominem dicitur assumpsisse. Hoc autem miraculum ex his est, ex quibus[12] admiratio solet contingere : videlicet[13] ex rei magnitudine atque[14] novitate. QUAM ENIM MAGNUM EST hoc QUAMQUE NOVUM. Quasi : Nihil tam magnum tamque novum est[15] quam magnum est[16] atque novum[17] id QUOD SEMEL NEC ULLO ALIO SAECULO POSSIT EVENIRE, UT scilicet NATURA EJUS, QUI EST SOLUS DEUS, CONVENIRET compositione CUM HUMANA natura QUAE ERAT AB EO DIVERSISSIMA : ATQUE ITA EX[18] DISTANTIBUS NATURIS FIERET COPULATIONE UNA PERSONA.

[**41**] Diligender attende quod ait : ' *fieret*[19] *copulatione una*[20] *persona* '. Et non intelligas quod naturarum[21] copulatione fieret[22] persona sed quod *fieret*[23] *copulatione una*. Non enim, quod erat, factus est Christus sed quod non erat. Erat autem Deus et Filius Dei et persona et unus : sed[24] sine[25] diversarum naturarum copulatione. Si quis ergo quaerat : Christus quid factus est?[26] nemo respondebit quod ipse sit factus Deus

1 quae *ENOPRST*. 2 in *AU:* si non *D*. 3 Cf. Augustine, *Contra serm. Arian.* 8, 6 ; PL 42, 689 : geminae gigas substantiae. 4 *add.* vere *R*. 5 *om. R*. 6 *om. L*. 7 nullae *U:* nullus *D*. 8 id *PT*. 9 quaeque *U:* quaecum *S*. 10 dicitur *S*. 11 *om.* Deus... assumptione *L*. 12 *om. R*. 13 scilicet *BN*. 14 et *BNR*. 15 *om. S: marg.* Aliter : quod tam magnum tamque novum quam magnum atque novum etc. *NO*. 16 *om. ADEVS*. 17 *add.* est *NO*. 18 *add.* diversis et *B*. 19 fient *DW*. 20 *om. V*. 21 naturaliter *DW*. 22 fient *DW*. 23 fient *DW*. 24 *om. R:* etsi *B*. 25 *om. BDW*. 26 *om. R*.

vel quod[1] sit factus Filius Dei vel quod sit factus persona vel quod[2] sit[3] factus[4] unus sed quod sit factus diversarum naturarum copulatione unus. Quid unus? Unum totum, unum compositum. Et hujusmodi. Et haec est mirabilis novitas.

[42] Solent quidem[5] usu nascentium, qui vocatur ' natura ', in una persona plurima diversarum specierum conjungi (ut carnes, ossa, sanguis, cholera et hujusmodi) et cum his omnibus anima, quae tamen inter se aliquo genere et aliqua ratione conveniunt : item[6] subsistentiae generales et differentiales, quae partes sunt specialium[7] subsistentiarum : et accidentia, quae etiam numerantur in partibus personalium proprietatum, quae inter se quandoque[8] aliquo genere, semper aliqua ratione conveniunt[9]. Sed quod omni genere omnique ratione diversa aliquod unum componerent, nulla umquam consuetudo nascentium habuit[10]. Quod tamen in ea persona, quae[11] ' Christus ' vocatur, factum est in qua divinae essentiae conjuncta est humana subsistentia[12], quae ab ea non modo omni genere verum etiam omni ratione intelligitur esse diversa. Illa enim est[13] essentia, ista[14] est[15] subsistentia[16] : illa sine principio, haec[17] ex[18] principio. Illa Creator est, ista creatura aliquid[19] est. Unde harum in Christo facta conjunctio novitas est.

[43] SECUNDUM NESTORII VERO SENTENTIAM qui sicut erant[20] ante incarnationem Christi divinitas et humanitas, videlicet[21] sine aliqua sui inter se copulatione, ita Christo incarnato dicit eas manere QUID CONTIGIT NOVI? Acsi dicat : Nihil. Quod ex verbis ipsius manifestum est. INQUIT[22] enim : HUMANITAS DIVINITASQUE[23] SERVANT PROPRIAS NATURAS i. e. sicut ante incarnationem Christi Deus et homo erant diversae personae ita et post incarnationem. Et quasi hoc[24] omnibus debeat esse indubium, quadam id[25] admirationis forma confirmat dicens : QUANDO ENIM NON FUIT PROPRIA[26] DIVINITATIS[27] una itemque propria HUMANITATIS alia PERSONA? Quasi : Quando non fuit Deus alia persona quam homo et alia homo quam Deus? QUANDO VERO NON ERIT? Quasi : Semper fuit et semper erit alia haec ab illa.

[44] VEL QUID AMPLIUS? Quasi : *Quid novi contigit?*[28] etc[29]. VEL QUID AMPLIUS CONTIGIT[30] IN GENERATIONE JESU QUAM in generatione CUJUSLIBET ALTERIUS HOMINIS, SI, DISCRETIS UTRISQUE PERSONIS i. e. Deo et homine, DISCRETAE ETIAM FUE-

1 *add.* ipse *KM*. 2 *om. K*. 3 fit *A*. 4 *add.* per *R*. 5 quidam *NO*. 6 sunt *T*. 7 spiritualium *U*. 8 *om. BNO*. 9 *om.* item... conveniunt *L*. 10 habuerit *LT*. 11 qui *DW*. 12 subsistenti *DW*. 13 *om. E*. 14 *add.* enim *K*. 15 *om. BDFLPQ RVWY*. 16 substantia *Y :* susistentia *A*. 17 ista *R*. 18 est ex *K*. 19 *om. T*. 20 *om. R :* erat *P*. 21 scilicet *BNO*. 22 in qua *D*. 23 deitasque *DW*. 24 *om. K*. 25 *del. Y*. 26 ipsa *Y*. 27 divinitas *OVY*. 28 contingit *DFKQRSVW :* contigerit *PY*. 29 *om.* vel... etc. *M*. 30 contingit *DFKQRSVW :* contigerit *Y*.

RE NATURAE i. e. divinitas et humanitas? ITA[1] ENIM (qualiter dictum est), discretis videlicet[2] MANENTIBUS PERSONIS i. e. Deo et homine, ILLIC hoc[3] est in generatione Jesu[4] NULLA CONJUNCTIO NATURARUM divinitatis scilicet[5] et humanitatis POTUIT ESSE, UT IN QUOLIBET[6] HOMINE i. e. in cujuslibet hominis generatione, CUJUS hominis Deo auctore atque[7] operante generati CUM PROPRIA et a Deo per[8] proprietatem suam discreta PERSONA SUBSISTAT[9], NULLA DIVINITAS non dico gratiae secundum munus vel muneris quemlibet usum sed dico EXCELLENTISSIMAE SUBSTANTIAE i. e. essentiae EST EI hoc est ejus[10] humanae naturae[11] aliqua compositione CONJUNCTA.

[**45**] Deus enim, qui nusquam[12] non est, ubique suae substantiae plenitudine[13] totus est. Ideoque in omni homine est, cui etiam ad aliquos usus Pater et Filius donant[14] Spiritum suum[15]. Sed nullus illorum[16] essentia divinitatis, suae humanitati[17] (qua[18] homo est) compositae[19], Deus est. Jesus autem solus est, in quo *omnis plenitudo divinitatis* est[20]. Nam et sicut ubique et extra omnia ita in ejus humano corpore atque spiritu Pater et Filius et eorum Spiritus totus est. Spiritus quoque Patris et suus, ad quoscumque usus idem Jesus vult, in ipso est. Pater quoque in[21] ipso est personali proprietate alius[22] ab ipso sicut et Spiritus sanctus[23] in ipso personali proprietate alius est[24] ab ipso[25].

[**46**] Ipse vero in se[26] esse non potest. Unde cum ipse dixisset *Pater in me est*, non subjunxit ' et ego in me ' sed potius *et*[27] *ego in Patre*. Sunt ergo in Filio[28] Pater et Spiritus sanctus personalibus proprietatibus (ibidem[29] sicut et ubique) alii ab ipso[30]. Ipse vero non est[31] in se, quoniam personali proprietate a seipso alius esse non potest. In corpore tamen ejus et anima (sicut dictum est) et[32] Pater et Filius et Spiritus sanctus totus est : et personalibus proprietatibus diversi a corpore ipsius et anima. Nam neque corpus ejus neque anima[33] est vel Pater vel Filius vel Spiritus sanctus.

[**47**] Essentia vero, qua Filius[34] cum Patre et Spiritu sancto idem singulariter et individualiter est[35], subsistentiis corporis ejus et[36] animae

1 itaque *Y*. 2 scilicet *BNO*. 3 id *BE*. 4 *add.* id est *NO:* scilicet *B*. 5 *om. NO*. 6 *add.* alio *Y*. 7 at *K*. 8 *om. NOV*. 9 subsistit *I*. 10 *om. E*. 11 *om. NO*. 12 numquam *M*. 13 *add.* plenarie *V*. 14 donavit *TVY*. 15 sanctum *ADFKLM- PQW:* sanctum suum *NOR*. 16 eorum *Y*. 17 *add.* compositae *BNO*. 18 quam *Q:* quo *D*. 19 *add.* et *B*. 20 *om. K. Col.* ii, 9. 21 *add.* etiam *S*. 22 *add.* est *W*. 23 *om. A*. 24 *om. ELT*. 25 *om.* sicut... ipso *W*. 26 sese *I*. 27 *om. Y. John* x, 38. 28 *add.* et *KM (m. rec. X)*. 29 id idem *L*. 30 *marg.* Caute. Aliter beatus Augustinus de Corpore Christi et anima : Christum, inquit, in omnibus, Christum in singulis praedi- camus. Et beatus Hylarius arguit Christum in Verbum et animam et corpus tripartientes. Unde non est ecclesiastica doctrina dicere Filium Dei in corpore suo et animapersonalibus proprietatibus diversum. *NO*. See Hilary, *De Trin*. X, 61 ; PL 10, 391 A. 31 *om. U*. 32 *om. BNO*. 33 *add.* ejus *E: superscr.* vel est *E*. 34 alius *K*. 35 *om. NO*. 36 atque *NO*.

immo toti[1] humanitati in ipso conjuncta est. Quod in nullo alio homine factum est. Unde nullus aliorum, quamvis in eorum corporibus atque animabus immo in ipsis Pater et Filius et eorum Spiritus sit, quamvis etiam illis a Patre et Filio Spiritus sanctus datus sit et multae gratiae in eodem Spiritu[2], *nullus*, inquam, divinitatis essentia Deus est. Ipse vero, cujus essentiae humana subsistentia conjuncta est, et homo[3] et Deus est.

[**48**] SED FORTASSE etc. Superius, cur duos Nestorius Christos (unum Deum, alterum hominem) diceret, admirans quaerebat, cum neque univoca appellatione possent neque aequivoca praeter scripturarum usum deberent ' duo Christi ' dici. Nunc quod nec etiam nominis translatione eosdem (i. e. Deum et hominem) duos dici Christos conveniat, ostendit. Quasi : Deum et hominem, quos in Christo[4] duas Nestorius dicit esse personas, cur appellet ' Christos ' miror, *cum nihil simile habeant* etc[5].

[**49**] SED FORTASSE JESUM, ID EST PERSONAM HOMINIS[6] illam videlicet personam quam in Christo esse hominem putat IDCIRCO VOCET CHRISTUM, QUONIAM DIVINITAS[7] MIRA QUAEDAM SIT OPERATA PER EUM[8]. Quasi : sicut Scripturae de venturo Messia promiserant. ESTO[9] Quasi : Concedatur hoc. DEUM VERO IPSUM[10] illam[11] videlicet[12] personam, quam[13] in Christo putat esse Deum, CUR VOCET APPELLATIONE CHRISTI? Quasi : Vocet illam quoque ' Christum ' eadem[14] causa, *quoniam* scilicet *divinitas mira quaedam sit*[15] *operata per eam?*[16] Acsi dicat : Non convenit.

[**50**] Si VERO Nestorius dicat illam personam, quam[17] in Christo esse hominem putat, hac de causa recte vocari ' Christum ', *quoniam divinitas mira quaedam sit operata per eum*, quaero[18] CUR NON IPSA QUOQUE ELEMENTA i. e. terram, aquam, aërem, ignem[19], SIMILI VOCABULO AUDEAT APPELLARE[20], PER QUAE DEUS MIRA QUAEDAM QUOTIDIANIS MOTIBUS *generationis*, *corruptionis*, *augmenti*, *diminutionis*, *alterationis et* etiam *secundum locum mutationis* OPERATUR?[21] AN INFIRMABIT[22] similitudinis rationem dicens non ad rem pertinere, quod[23] de elementis opponimus[24], ideo QUIA[25] IRRATIONABILES[26] SUBSTANTIAE NON POSSUNT (sicut supra dictum est) HABERE PERSONAM i. e. esse personae, QUAE CHRISTI VOCABULUM EXCIPERE POSSINT?[27] Quasi : Non valebit, quoniam et rationabiles[28]

1 *om. L.* 2 *Supple:* illis datae sint. 3 *add.* est *DFLPQRTVWY.* 4 ipso *U.* 5 *om. PRVY.* 6 *om. K.* 7 *add.* ejus *Y.* 8 eam *K.* 9 *om. K.*10 i n ipsis *S.* 11 illum *L:* eliam *PR:* ipsam *VY.* 12 scilicet *B.* 13 qua *DW.* 14 *add.* de *BNO.* 15 est *K.* 16 eum *B.* 17 qua *L.* 18 quaere *L.* 19 *om. M.* 20 appel lari *Y.* 21 *om. K.* Boethius, *In Cat. Arist.* IV ; PL 64, 289B. 22 firmabit *K:* firmabat *R.* 23 quae *BNO.* 24 apponimus *L.* 25 que *K.* 26 irrationales *R.* 27 possunt *K.* 28 irrationabiles *LPTY:* rationales *R.*

substantiae[1] plurimae sunt[2], quae et personae sunt et per eas[3] mira quaedam divinitas operatur. Nulla tamen earum ' Christus ' vocatur[4].

[51] NONNE etenim IN quibusdam HOMINIBUS in se SANCTIS AC quantum ad[5] alios divini cultus PIETATE CONSPICUIS APERTUS[6] DIVINITATIS ACTUS AGNOSCITUR[7], quorum tamen (acsi dicat) nemo ' Christus ' vocatur? Ideoque illa persona in Christo, qua putat esse hominem, non idcirco appellabitur ' Christus ', *quoniam per eum mira quaedam sit operata divinitas.* NIHIL ENIM INTERERIT, CUR NON SANCTOS QUOQUE VIROS, per quos Deus mira operatur nec eorum subsistentiis, quibus aliquid sunt, est[8] copulata divinitas, EADEM APPELLATIONE DIGNETUR, ut scilicet vocentur ' Christi ' SI PERSONA quae est Christus, quae sicut semper fuit Deus ita semper fuit persona, IN ASSUMPTIONE[9] HUMANITATIS NON EST EX CONJUNCTIONE divinitatis et humanitatis UNA.

[52] SED FORSITAN[10] etc[11]. Quasi : *Nihil interereit, cur non sanctos quoque*[12] etc. SED FORSITAN[13] DICAT Nestorius[14] ILLOS QUOQUE i. e. sanctos, per quos mira quaedam est operata divinitas, VOCARI CHRISTOS. FATEOR. SED non veros Christos, immo AD IMAGINEM VERI CHRISTI. Et quare ad imaginem ejus[15], paulo post dicet. QUOD SI NULLA UNA[16] PERSONA CONJUNCTA EST EX HOMINE ATQUE DEO i. e. si personae unius proprietas ex humana atque divina natura non constat, ARBITRAMUR[17] OMNES ILLOS[18], qui[19] vocantur ' Christi ', non ad imaginem veri Christi ' Christos ' vocari sed ITA VEROS CHRISTOS ESSE, UT arbitramur hunc esse verum Christum QUI CREDITUR[20] GENITUS esse DE VIRGINE.

[53] Et quare hoc[21] arbitramur[22] supponit : NULLA QUIPPE PERSONA secundum Nestorium IN HOC vero Christo EST ADUNATA EX DEI ATQUE HOMINIS COPULATIONE. Id est : Hujus[23] personae quae est Christus, qui[24] numquam coepit esse persona, individualis proprietas minime intelligenda est ex divina et[25] humana natura constare sed Deum et hominem in ipso[26] diversas esse personas. SICUT NEC IN EIS sanctis videlicet[27], QUI DEI Patris et ipsius Christi, Filii ejus, SPIRITU sancto sibi per gratiam dato DE VENTURO[28] in carne CHRISTO PRAEDICABANT[29], quorum scilicet personales proprietates nequaquam ex divina et humana natura erant compositae. Sed unusquisque illorum erat persona. Et Spiritus Patris et Filii illis ab eodem

1 *om. DW.* 2 *om. NO.* 3 ea *K.* 4 appellatur *R.* 5 ac *M.* 6 aperte *e corr. A.* 7 cognoscitur *BDF.* 8 *om. SU.* 9 assumptionem *D.* 10 forsan *S: add.* dicat Nestorius *BNO.* 11 *om. BNO.* 12 *om. N: add.* viros *UX.* 13 forsan *S.* 14 *om. NO.* 15 veri Christi *K.* 16 *om. K.* 17 arbitrabimur *EIMQU.* 18 *add.* quos vocamus Christos vel *K.* 19 quos *R.* 20 dicitur *D.* 21 *om. U:* hic *K.* 22 arbitrabimur *AIQ:* arbitremur *B.* 23 ejus *DW.* 24 quae *LT.* 25 atque *E.* 26 Christo *IUS.* 27 scilicet *NO.* 28 *add.* Christo *FQV (del. Y).* 29 praedicabat *K.*

Patre et a[1] Filio datus alia ab ipsis erat persona ad usus[2] diversos vere illis data et ad hunc usum maxime, ut (sicut jam dictum est) de venturo Christo praedicarent. PROPTER QUOD hoc est : cujus ipsorum[3] cum Christo consortii ratione IPSI QUOQUE APPELLATI SUNT CHRISTI ', quia per hoc quodammodo erant ejus, quem sua praedicatione ostendebant, imago.

[54] JAM VERO etc. Quasi : His quae diximus[4] patet Deum et hominem non esse duas in Christo personas. JAM VERO SEQUITUR id quod omnino indubium est UT scilicet Deo et homine in Christo secundum Nestorium MANENTIBUS diversis PERSONIS, NULLO MODO CREDATUR HUMANITAS esse ASSUMPTA A DIVINITATE. Quod tamen[5] recte credentium fides habet.

[55] Diligenter attende quod dicitur *a divinitate assumpta humanitas*. Et non[6] tam ex dictionibus sensum quam ex[7] sensu dictiones[8] judicaturus, quid secundum grammaticos *locutio*, quid secundum rhetores *elocutio* lectoribus intelligendum ministret ex rerum ipsarum[9] proprietatibus disce. Auctores enim consueverunt dictionibus[10] sensus eisdem saepe diversos, saepe diversis eosdem proferre. Ex eodem enim intellectu dictum invenitur et ' Deus assumpsit hominem ' et ' divinitas assumpsit[11] humanitatem ' : illud personae hoc naturarum nominibus[12]. Illa enim nomina i. e. ' Deus '[13] ' homo ' a naturis quidem[14] diversis sed tamen personae unius sunt nomina. Haec vero i. e. ' divinitas ' et ' humanitas ' naturarum sunt nomina. Sed et illa, hoc est ' Deus ' et ' homo ' quandoque ex intellectu personae quandoque ex intellectu naturarum utraque quandoque[15] alterum pro persona alterum pro natura intelligenda ponuntur. Similiter et haec i. e. divinitas ' et ' humanitas ' aut utraque[16] pro naturis aut utraque pro persona aut alterum pro persona[17] alterum pro natura[18] dicitur.

[56] Nam cum dicimus ' Deus assumpsit hominem ' et ' divinitas assumpsit humanitatem ' ex eodem haec[19] dicimus sensu : et ibi ' *Deus* ' et hic ' *divinitas* ' ad intelligendam personam : ' *hominem* ' vero et ' *humanitatem* ' ad intelligendam naturam his[20] orationibus proferuntur[21]. Non enim assumpsit persona personam neque natura naturam neque natura personam sed tantummodo persona naturam. *Formam* enim *servi* nihil nisi Christus accepit. Sed Nestorius audiens ' Deus assumpsit hominem ', putat[22] intelligendum quod qui Deus erat eum qui homo est assumpserit. Quod esse non potest. Nam unus et idem est Christus :

1 *om. DFKLMPQRTVWY.* 2 versus *PS.* 3 *om. K.* 4 praediximus *MPR S.* 5 *om. FQ.* 6 tamen *K.* 7 *om. E.* 8 dictionis *K.* 9 ipsorum *E.* 10 *add.* suis *BENO.* 11 sumpsit *S.* 12 hominibus *K.* 13 *add.* et *R.* 14 *om. BNO.* 15 quando *LT.* 16 utrasque *X.* 17 *add.* aut *K.* 18 *add.* alterum pro persona *K.* 19 *om. K.* 20 hominis *L.* 21 proferimus *BNO.* 22 *add.* ad *Y.*

videlicet qui et Deus erat et homo est. Qui seipsum nulla ratione assumere potuit, quia nonnisi diversorum ulla potest esse assumptio.

[57] Quod si in Christo unam putat[1] esse personam illum, qui Deus erat, alteram vero esse personam illum, qui homo est, atque illum, qui Deus erat, eum qui homo est assumpsisse, hoc quoque impossibile est. Nam sicut omnino idem ita omnino diversum assumi non potest. Non vero sunt aliqua inter se magis diversa quam ea, quae omni genere[2] et personalibus proprietatibus diversa sunt. Non indefinite[3] dicimus ' genere ' sed universaliter ' *omni genere* '. Nec dicimus, ' quibuslibet proprietatibus ' sed ' personalibus proprietatibus '.

[58] Sunt enim quae differunt genere sed non omni[4] : ut lapis vel lignum, quae tamen uno genere corpora sunt et differunt[5] proprietatibus sed non personalibus. Ideoque unum aliquod componere possunt : ut domum vel hujusmodi aliud. Sunt etiam quae omni genere ac per hoc totis proprietatibus sed non personalibus[6], et idcirco in uno esse possunt : ut color et superficies, quae nullo genere, nulla proprietatum naturalium parte conveniunt et tamen in uno sunt, quoniam[7] earum[8] proprietates personales non sunt. Non enim est[9] color[10] per se a superficie unus : cujus proprietas id non efficit, ut cum superficie in uno esse possit.

[59] Item sunt quaedam quae proprietatibus etiam personalibus differunt et tamen omni genere suo et etiam specie conformia sunt : ut Plato et Cicero. Sunt etiam quae conveniunt non dico diversarum[11] numero naturarum suarum imaginaria vel[12] substantiali conformitate sed unius simplicis atque individuae essentiae singularitate[13] : Differunt autem personalibus proprietatibus : ut Deus[14] Pater et ejus Filius et utrorumque[15] Spiritus.

[60] Sed (sicut jam diximus) non sunt horum omnium aliqua a se invicem ita diversa sicut ea, quae omni genere totisque[16] personalibus proprietatibus differunt. OMNINO ENIM DISJUNCTA SUNT, QUAE AEQUE PERSONIS NATURISQUE SEPARANTUR. Id est[17] : Quae personalibus proprietatibus et naturarum dissimilitudine distant, PRORSUS INQUAM DISJUNCTA SUNT. NEC MAGIS immo nec tantum HOMINES BOVESQUE INTER SE DISJUNCTI SUNT QUAM[18] DIVINITAS HUMANITASQUE IN CHRISTO DISCRETA EST, SI in assumptione, qua Deus hominem creditur assumpsisse, ipsa divinitas et humanitas i. e. Deus et homo MANSERE PERSONAE.

[61] HOMINES QUIPPE AC BOVES a se invicem proprietatibus

1 *om.* quia... putat *S.* 2 *add.* omnique ratione *PR.* 3 infinite *B.* 4 *add.* genere *VY.* 5 *om.* genere sed... differunt *L (add. m. rec. T).* 5 *Supple:* differunt. 7 qui *R.* 8 eorum *BOY.* 9 *om. DUW.* 10 calor *P.* 11 *om. M.* 12 *om. F.* 13 *marg.* cave singularitatem *NO.* 14 *om. FLPR.* 15 eorum *NO.* 16 totis *K.* 17 *om.* id est *K.* 18 quem *L.*

speciebusque disjuncti[1] UNA ANIMALIS hoc est generis COMMUNITATE, quae est per substantialem in ipso conformitatem, JUNGUNTUR. ILLIS ENIM hoc est hominibus et bobus[2], etsi secundum proprietates et species differentibus, EST tamen COMMUNIS SECUNDUM GENUS SUBSTANTIA. Et qualiter hoc intelligi debet, explanat aliis verbis eundem sensum repetens ita : EADEMQUE[3] UNIVERSALITATIS COLLECTIONE NATURA[4]. Quod enim dixerat ' *substantia* ', hoc[5] dicit ' *natura* '. Et quod dixerat ' *communis* ', hoc dicit ' *eadem* '. Et quod dixerat ' *secundum genus* ', hoc[6] dicit ' *universalitatis collectione* '[7].

[**62**] Propriore[8] enim scripturarum usu[9] substantia, quae alio nomine dicitur ' subsistentia ', est eorum, quae per eam subsistunt, natura. Genus vero nihil aliud putandum est, nisi subsistentiarum secundum totam earum[10] proprietatem ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata collectio. Qua similitudinis comparatione omnes illae subsistentiae dicuntur unum universale, unum dividuum, unum commune, unum[11] genus, una[12] eademque[13] natura. Hac itaque communi natura homines (sicut dictum est) bovesque junguntur.

DEO VERO ATQUE HOMINI QUID NON ERIT DISJUNCTUM DIVERSA RATIONE, SI scilicet SUB DIVERSITATE NATURAE illorum, quae certa[14] est[15] quoniam essentiae Creatoris nulla rei creatae subsistentia potest substantiali similitudine esse conformis, PERSONARUM QUOQUE DISCRETIO in Christo MANSISSE CREDATUR?

[**63**] NON EST IGITUR[16] etc. Quasi : Deo et homine in Christo personis manentibus, nullo modo creditur a divinitate assumpta humanitas. NON EST IGITUR SALVATUM GENUS HUMANUM. Et[17] item aliis verbis idem dicit : NULLA IN NOS SALUS PROCESSIT CHRISTI GENERATIONE[18] qua a divinitate non est assumpta[19] humanitas. TOT (quasi : multorum) PROPHETARUM SCRIPTURAE ILLUSERE POPULUM CREDENTEM Christi generatione[20] in se processisse salutem. OMNIS AUCTORITAS VETERIS TESTAMENTI SPERNATUR, PER QUAM auctoritatem PROMITTITUR MUNDO SALUS CHRISTI GENERATIONE.

[**64**] MANIFESTUM EST AUTEM per ea, quae Nestorius opinatur, eam NON PROVENISSE[21], SI videlicet in Christo Dei et hominis EADEM DIVERSITAS EST IN PERSONA, QUAE EST IN NATURA ; hoc est : si[22] in Christo Deus et homo ita sunt diversae personae sicut in ipso divinitas et humanitas sunt diversae naturae. EUNDEM QUIPPE

1 difuncti *T*. 2 bubus *NO*. 3 eandemque *DTW: add.* in *m. rec. Q*. 4 naturam *T*. 5 hic *V*. 6 *om. V*. 7 *add.* quod *M*. 8 priore *L*. 9 usus *K*. 10 eorum *S*. 11 unus *LQ*. 12 *om. V*. 13 eadem *L*. 14 certum *B:* creata *FLPQRTY (e corr. V). Supple:* diversitas. 15 sunt *N*. 16 ergo *T*. 17 *add.* ratione *P*. 18 generationem *Q*. 19 sumpta *PR*. 20 generationem *AENQVY*. 21 pervenisse *K*. 22 *om. K*.

SALVUM FECIT QUEM non ministra[1] originali concupiscentia sed divina praeeunte[2] gratia CREDITUR ASSUMPSISSE.

[65] Attende quod ait , *eundem* ' et ' *quem* '. Et[3] non intelligas quod eum, *qui* est[4] homo, Christus (qui est Deus et Filius Dei) assumpserit. Hoc enim auctor hujus sui tractatus exputat disputatione[5], quoniam nulla ratione vel seipsum vel aliam a seipso[6] personam assumere potuit. Sed ut[7] ipse, qui et[8] natura Deus erat et relatione Dei Patris Filius et individuali proprietate persona, esset etiam homo, assumpsit ea quae sunt hominis i. e. humanum corpus et humanam animam et[9] etiam usque ad similitudinem servi formam humanam. Et haec in seipso ab omni reatu atque vitii necessitate per gratiam munda glorificavit[10]. Et idcirco dicitur hominem et[11] assumpsisse et salvum fecisse.

[66] SI VERO, quod opinatur Nestorius, verum est, hoc est : si MANET AEQUE in Christo divinae atque[12] humanae NATURAE PERSONAEQUE DISCRETIO, NULLA omnino hominis a Deo ASSUMPTIO INTELLIGI POTEST. QUI IGITUR[13] MANENTE hominis PERSONA[14] ASSUMI NON POTUIT, JURE NON VIDEBITUR PER CHRISTI GENERATIONEM POTUISSE SALVARI. NON EST IGITUR hoc quoque[15], quod[16] a Catholicis recte creditur et optatur, videlicet PER CHRISTI GENERATIONEM humanam HOMINUM SALVATA NATURA. QUOD CREDI NEFAS EST.

Ex his igitur manifestum est quod in Christo non sunt duae personae Deus et homo. Sed ipse Christus una persona est[17] : divina essentia vere Deus et humana subsistentia[18] vere homo. SED QUAMQUAM[19] PERMULTA SINT, QUAE HUNC Nestorii SENSUM de diversitate personarum in Christo VALEANT IMPUGNARE ATQUE PERFRINGERE, TAMEN DE ARGUMENTORUM COPIA HAEC INTERIM LIBASSE SUFFICIAT[20].

1 ministrat *DPR*. 2 praecedente *S*. 3 *om*. *ET*. 4 *om*. *K*. 5 disputationem *DPRW*. 6 se *M*. 7 non *DW*. 8 ut *U*. 9 vel *B*. 10 mundum *M*. 11 *om*. *LPRVY*. 12 ac *K*. 13 ergo *NO*. 14 persosa *E*. 15 *om*. hoc quoque *E*. 16 quidem *R*. 17 *om*. *Y*. 18 substantia *Y*. 19 postquam *U*. 20 *marg*. caput quintum *E*: *marg*. caput sextum *W*.

<CAPITULUM QUINTUM>
<CONTRA EUTYCHIS ERROREM>

[1] TRANSEUNDUM QUIPPE EST AD EUTYCHEM, QUI[1] etc. Hucusque errorem Nestorii et posuit et destruxit. Nunc errorem Eutychis similiter prius ponit et postea destruit. HIC ETENIM CUM ESSET EVAGATUS AB ORBITIS VETERUM, hoc est : cum dimisisset[2] vestigia antiquorum, CUCURRIT[3] i. e. velociter incidit IN ERROREM CONTRARIUM errori Nestorii[4] ASSERENS TANTUM ABESSE a catholicae fidei veritate quod Nestorius opinatur, UT videlicet CREDATUR hoc[5] est[6] credi debeat GEMINA[7] PERSONA[8] esse IN CHRISTO, UT NE NATURAM QUIDEM DUPLICEM esse in eo OPORTEAT CONFITERI.

[2] Ait QUIPPE Eutyches ITA ESSE ASSUMPTUM a Deo HOMINEM i. e. humanam naturam, UT scilicet EA (hoc est : talis) hominis CUM DEO ADUNATIO FACTA SIT, UT NATURA HUMANA in eo post adunationem NON MANSERIT. HUJUS autem ERROR PROLABITUR[9] EX EODEM FONTE[10] ex QUO error NESTORII. Vere. NAM SICUT NESTORIUS ARBITRATUR NON POSSE ESSE in aliquo NATURAM DUPLICEM, QUIN PERSONA FIERET DUPLEX (quod ideo arbitratur, quia, sicut supra dictum est, in omnibus naturis putat dici posse personam), ATQUE IDEO, CUM IN CHRISTO ESSE NATURAM DUPLICEM CONFITERETUR, DUPLICEM etiam esse PERSONAM CREDIDIT, ITA QUOQUE EUTYCHES NON PUTAVIT NATURAM DUPLICEM ESSE in aliquo SINE DUPLICATIONE PERSONAE. ET ideo CUM NON[11] CONFITERETUR DUPLICEM in Christo esse PERSONAM, ARBITRATUS EST CONSEQUENS esse, UT ejus UNA TANTUM VIDEATUR ESSE NATURA.

[3] ITAQUE NESTORIUS tam secundum naturalium quam secundum theologicorum rationes RECTE TENENS IN CHRISTO ESSE NATURAM DUPLICEM hoc est divinam et humanam, non modo falso contra philosophiae veritatem verum etiam SACRILEGE contra christianae fidei[12] religionem CONFITETUR DUAS IN EODEM ESSE PERSONAS : unam videlicet quae Deus est, alteram[13] quae homo est.

[4] EUTYCHES VERO RECTE quantum ad rei veritatem et catholicam fidem CREDENS Christum ESSE UNAM TANTUM[14] PERSO-

1 *om. EIMPR.* 2 dimisset *ET.* 3 concurrit *NO.* 4 *add.* id est *Y.* 5 id *R:* vel *Y.* 6 *om. Y.* 7 geminam *PRY.* 8 personam *PR.* 9 probabitur *KLU.* 10 forte *D.* 11 *del. Y.* 12 *add.* rationem vel *BNO.* 13 *add.* vero *R.* 14 *om. E.*

NAM, et falso contra rationes[1] et IMPIE contra religionem CREDIT UNAM QUOQUE ipsius (solam divinam scilicet) ESSE NATURAM. QUI Eutyches, CONVICTUS non argumento, quo quaestionis purgaretur[2] ambiguum, sed ipsa EVIDENTIA RERUM, quod recte dico, QUANDOQUIDEM omnibus (absque quibuslibet extra[3] sumptis) inventis[4] MANIFESTUM EST ALIAM[5] ESSE NATURAM[6] HOMINIS, ALIAM[7] DEI, AIT SE CONFITERI DUAS IN CHRISTO esse NATURAS : sed hoc[8] ANTE ADUNATIONEM divinae et humanae naturae. UNAM VERO esse POST ADUNATIONEM. QUAE SENTENTIA ipsius NON APERTE QUOD VULT ELOQUITUR.

[5] Id est : Cui sensui mentis illius haec verba, videlicet '*ante*' et '*post*' sint articulata et ex quo ipsius sensu prolata sint, certa proprietatis significatione[9] non exprimitur. Nam et '*ante*' ex diversi praecedentis et '*post*' ex diversi sequentis temporis intellectu potest proferri. UT TAMEN EJUS DEMENTIAM PERSCRUTEMUR, hanc temporum diversitatem divisione[10] exponimus : ostensuri quoniam quodlibet horum temporum, quae manifestabit divisio[11], velit intelligi dicendo '*ante*' et '*post*'. Impossibile tamen est eam, quam ipse opinatur, divinitatis humanitatisque fieri adunationem[12].

[6] Dicimus ergo quod ADUNATIO HAEC[13] divinae et humanae naturae in Christo AUT TEMPORE GENERATIONIS ejus, scilicet in utero[14] Virginis FACTA EST, quoniam tunc *Verbum caro factum est*, AUT TEMPORE RESURRECTIONIS, quoniam[15] tunc anima humana, quae vera Christi morte fuerat ab ejus corpore[16] separata, eidem[17] conjuncta est. SED SI TEMPORE GENERATIONIS adunatio FACTA EST[18], quod dicit '*ante adunationem*' factam[19] in Christo naturas illas (divinam scilicet et humanam) fuisse duas, ideo dicit, quoniam carnem illam, quam Christus assumpsit in Virgine, (sicut praedictum[20] est : *evidentia rerum convictus)* recte dicit a divina natura, antequam Christus illam[21] assumeret, esse diversam.

[7] Sed de carne illa, duarum (quas ponemus) opinionum[22] unam habere videtur. VIDETUR enim[23] PUTARE, quod Valentiniani putaverunt, videlicet ETIAM ANTE GENERATIONEM CHRISTI FUISSE HUMANAM CARNEM NON A MARIA SUMPTAM[24] SED ALIQUO ALIO MODO incarnationi illius PRAEPARATAM : MARIAM VERO[25] VIRGINEM APPOSITAM, EX QUA[26] CARO illa, QUAE EX EA Virgine SUMPTA NON ESSET, NASCERETUR : ILLAM VERO

1 rationem *T.* 2 purgetur *V.* 3 contra *L.* 4 *om. PR.* 5 alteram *S.* 6 *om. K.* 7 alteram *VY.* 8 haec *T.* 9 significationem *D.* 10 divisionem *D:* dictione *E.* 11 dictio *E.* 12 adunatio *K.* 13 *om. K.* 14 mutatio *D.* 15 quia *BNO.* 16 *om.* ab ejus corpore *LT.* 17 *add.* quidem *FPQRVY.* 18 *om.* quoniam tunc Verbum... est *S.* 19 facta *DW.* 20 supradictum *VY.* 21 *om. K.* 22 opinionem *NO.* 23 *om. R.* 24 susceptam *PR.* 25 *om. K.* 26 *om. K.*

CARNEM, QUAE ANTE generationem (sicut dictum est) FUERIT, A SUBSTANTIA DIVINITATIS[1] hoc est a divinitate ET DIVISAM[2] ATQUE SEPARATAM i. e. omnino diversam[3] : CUM Christus EX VIRGINE NATUS EST, ita ADUNATAM ESSE DEO i. e. divinae naturae, UT utraque natura (videlicet divina et humana)[4] VIDERETUR ESSE FACTA UNA tantum NATURA. VEL SI HAEC EJUS NON EST SENTENTIA de carne Christi, quod scilicet non a Maria sumpta sit, ILLA POTERIT ESSE DICENTIS DUAS naturas esse Christi[5] ANTE ADUNATIONEM, UNAM POST ADUNATIONEM, SI[6] (sicut dictum est) ADUNATIO[7] GENERATIONE[8] FACTA EST, UT videlicet CORPUS QUIDEM[9] SUMPSERIT[10] A[11] MARIA (quod tenet catholica fides) sed ANTEQUAM illud SUMERET, DIVERSAM FUISSE ab invicem DEITATIS HUMANITATISQUE NATURAM[12] : SUMPTAM VERO humanam naturam esse FACTAM UNAM cum deitate[13] ATQUE omnino illa CESSISSE IN SUBSTANTIAM DIVINITATIS hoc est in ipsam divinitatem.

[8] QUOD SI HANC ADUNATIONEM NON PUTAT esse FACTAM GENERATIONE[14] SED RESURRECTIONE, RURSUS ID DUOBUS supradictis MODIS FIERI ARBITRAMUR[15] : videlicet[16] aut de Maria aut non de Maria carne[17] assumpta. CHRISTO ENIM GENITO ET AUT NON DE MARIA ASSUMENTE[18] CORPUS AUT AB EADEM ASSUMENTE CARNEM, arbitramur[19] ejus[20] NATURAS (quas saepe diximus : divinam scilicet et humanam) DUAS QUIDEM FUISSE USQUE DUM RESURGERET : POST RESURRECTIONEM VERO UNAM ex duabus FACTAM ita (sicut praedictum est) ut scilicet humana natura non manserit[21].

<CAPITULUM SEXTUM>

<CONTRA OPINIONEM QUA QUIS POTEST PUTARE NATURAM HUMANAM NON A MARIA SUMPTAM>

[1] DE QUIBUS etc. Errorem Eutychis de unitate naturae Christi hucusque posuit. Nunc antequam illum destruat, contra illam opinionem, qua putare quis potest naturam humanam in Christo fuisse non a Maria sumptam, disputat. Et nequaquam hoc fieri potuisse demonstrat. Quasi : *Aut non assumente aut assumente*[22] *Christo*[23] *de Maria corpus* etc. DE

1 *add.* esse *m. rec. B.* 2 diversam *FQ.* 3 diversa *K : add.* esse *T.* 4 *add.* natura *FQVY.* 5 *om. T.* 5 sed *T.* 7 adunatione *A.* 8 generatio *A.* 9 quod *PR.* 10 assumpsit *P :* sumpsit *R.* 11 de *P.* 12 personam *L.* 13 divinitate *B.* 14 generationem *S.* 15 arbitrabimur *IUX :* arbitrabitur *B.* 16 scilicet *K.* 17 *om.* aut... carne *L.* 18 assumptae *Y.* 19 arbitrabimur *IUX.* 20 esse *NO.* 21 *marg.* caput sextum *E : marg.* caput octavum *M.* 22 *om.* assumente... assumente*L : add.* in *PR.* 23 *om. K.*

QUIBUS verbis NASCITUR ILLUD DISJUNCTUM, QUOD videlicet INTERROGABIMUS HOC MODO dicentes : NATUS EX MARIA CHRISTUS AUT AB EA CARNEM HUMANAM[1] TRAXIT AUT MINIME ab ea. QUOD SI NON CONFITETUR Eutyches EX EA Christum TRAXISSE carnem humanam, dicat QUO HOMINE INDUTUS ADVENERIT i. e. cujus humana substantia factus homo apparuerit. Et secundum quam divisionem hominis velit sibi dici ' *quo* ' [2], ostendit ipsemet[3] dividens et dicens : UTRUMNE[4] EO[5], QUI PRAEVARICATIONE[6] PECCATI ab honore conditionis humanae DECIDERIT, AN ALIO indutus? SI[7] dixerit quod advenerit indutus[8] EO, DE CUJUS SEMINE quadam quasi generationis propagatione[9] DUCTUS-[0] EST HOMO, dicat, QUEM praeter Mariam i. e. cujus alterius substantiam EST VESTITA DIVINITAS? Et recte quaero : ' *Quem* alium '?

[2] NAM SI NON EX SEMINE ABRAHAE ATQUE DAVID ET POSTREMO[11] MARIAE (Quasi : de quibus hoc promissum fuerat) FUIT CARO ILLA QUA Christus de Maria NATUS EST, OSTENDAT[12] EX CUJUS HOMINIS CARNE SIT-[13] DERIVATUS-[4]. Et proprie loquor dicendo[15] ' *derivatus* '[16], QUONIAM POST PRIMUM HOMINEM, Adam videlicet, OMNIS CARO HUMANA EX HUMANA[17] CARNE quadam propagatione[18] DIDUCITUR[19]. Mulier namque, quae illi *in adjutorium* data est, *de*[20] *costa* ipsius legitur fuisse formata. Ex his vero et deinceps ex mare et femina, ministra originali concupiscentia, deciso utriusque[21] corpore, quicumque praeter Christum generatur. Ipse[22] quoque Christus, non[23] quidem ministra[24] originali concupiscentia[25], sed sola ineffabili et[26] inscrutabili divina operante gratia[27], deciso hominis corpore, homo factus est.

[3] SED SI QUEM HOMINEM PRAETER MARIAM VIRGINEM Eutyches DIXERIT A QUO HUMANA GENERATIO SALVATORIS SUMPTA SIT, duo illi inde inferri posse videntur[28] : quod videlicet[29] ET IPSE ERRORE suo CONFUNDETUR[30] ET ILLUSUS IPSE falsae opinionis errore VIDEBITUR ab illis[31], qui scripturas noverunt, ASCRIBERE sua assertione MENDACII NOTAM SUMMAE DIVINITATI quae mentiri non potest. Et recte VIDEBITUR, quandoquidem

1 *om. U.* 2 quoque *U:* quod *E.* 3 ipse et *DPW:* ipsum et *B.* 4 utrumque *E.* 5 *om. P:* ne *E.* 6 praevaricationem *D.* 7 *marg.* Aliter : si eo qui deciderat cum is in sobole sua multiplicatus sit, quaero in tanta multiplicitate : quo? Et quaerens dico : de cujus semine eductus est homo, quem vestita divinitas (humanitas *O*) est. Quae quidem interrogatio ex erroris praemissi fonte descendit. Nam si ex semine David etc. *NO.* 8 *om. LT.* 9 propagine *PRVY.* 10 deductus *PR.* 11 post *DW.* 12 ostendebat *K.* 13 est *KL.* 14 dirivatus *MX.* 15 dicendo *V.* 16 dirivatus *M.* 17 *om.* ex humana *FQ.* 18 propagine *M.* 19 deducitur *LPRT.* 20 ex *NO.* Cf. *Gen.* ii, 18-22. 21 utrisque *FQ.* 22 ipso *R.* 23 *om. FQ.* 24 ministrat *D.* 25 *om. K.* 26 *add.* etiam *BIKLMX : add.* esse *S.* 27 *om.* divina operante *R.* 28 videtur *K.* 29 scilicet *K.* 30 confunderetur *FQ.* 31 *om.* ab illis *R.*

IN SANCTIS (hoc est : immutabilitate dictorum firmis) DIVINATIONIBUS i. e. prophetiis, quibus divino Spiritu[1] revelante plurima, quae humanam latebant[2] rationem[3], manifesta patuerunt[4], PROMITTITUR ABRAHAE ATQUE DAVID non dico ' quod[5] ex eorum ' sed dico[6] UT[7] EX[8] EORUM SEMINE TOTI MUNDO SALUS hoc est : ille, per quem fit[9] salus, ORIATUR[10].

[4] Tunc enim non modo *quod* eveniat[11] verum etiam *ut* eveniat, promitti aliquid dicitur[12], cum promissionem ipsam[13] rei eventus necessario sequitur. Nec dico ' necessarius sequitur ' sed ' *necessario sequitur* '. Quod utique fit, cum ab eo qui mentiri non potest i. e. a Deo promittitur. Recte ergo promittitur, *ut ex eorum semine* etc., CUM PRAESERTIM SI HUMANA CARO conceptione[14] Salvatoris ab aliquo SUMPTA EST, NON AB ALIO SUMI POTUERIT, NISI UNDE[15] ETIAM promissione veritatis immo veritate promissionis PROCREABATUR i. e.[16] Abraham et[17] David. SI IGITUR[18] Christi[19] CORPUS HUMANUM NON EST SUMPTUM[20] A MARIA SED A QUOLIBET ALIO homine, PER MARIAM TAMEN EST PROCREATUM QUOD FUERAT primorum parentum PRAEVARICATIONE CORRUPTUM. Id est : Si hoc[21] Eutyches opinatur, SUPERIUS DICTO, quod est a consequentibus, ARGUMENTO REPELLITUR.

[5] QUOD SI NON[22] EO HOMINE[23] i. e. non illius hominis corpore CHRISTUS INDUTUS EST, QUI homo PRO[24] PECCATI POENA MORTEM hoc est pro peccato poenam mortis SUSTINUERIT, ILLUD EVENIET[25] ex loco proprietatis ducta ratione argumenti : videlicet EX NULLIUS HOMINIS SEMINE TALEM POTUISSE NASCI, QUI FUERIT[26] SINE praedicta POENA mortis[27], quae est debita poena ORIGINALIS PECCATI. Sensus : Nullus umquam genitus per concupiscentiam coitus[28] sine mortis poena esse potuit. SI IGITUR ex nullo poenae mortis propter originalem reatum obnoxio TALIS CARO sumpta est, recte infertur quod EX NULLO homine SUMPTA EST.

[6] UNDE FIT UT NOVITER VIDEATUR ESSE FORMATA. SED HAEC[29] etc. Hic breviter tangendum videtur, quod in ultimo hujus libri capitulo de humanae naturae statu clarius intelligi poterit, quod videlicet cujuslibet subsistentis aliud est natura, aliud[30] status. Natura enim subsistentis est, qua ipsum subsistens aliquid est. Hae vero sunt substantiales formae et, quae illis in ipso subsistente adsunt,

1 *om. U.* 2 letebant*E* : *add.* veritatem vel *BNO.* 3 ratione *M.* 4 putaverunt *K:* ex *D.* 5 *om. U.* 6 *om. FQ.* 7 *om.* sed dico ut *L.* 8 *om. PR.* 9 sit *FLQV.* 10 *add.* mundo *K (del. M).* 11 est veniat *R.* 12 *om. L.* 13 *illam PR.* 14 conceptionem *N.* 15 unum *DEFIKMNOPQRSTUVWY.* 16 *add.* et *T: add.* ab *m. rec. B.* 17 etiam *K.* 18 ergo *FPQR.* 19 *om. U.* 20 assumptum *L.* 21 *om. DW.* 22 *add.* ex *K.* 33 hominem *M.* 24 purus *L.* 25 eveniat *Y.* 26 fuit *L.* 27 *om. K.* 28 carnis *L.* 29 *om. L.* 30 *add.* est *EKMRU.*

qualitates et intervallares mensurae. Caetera vero[1], quae de ipso[2] naturaliter dicuntur, quidam[3] ejus ' status ' vocantur, eo quod nunc sic nunc vero aliter (retinens has, quibus aliquid est, mensuras et qualitates et maxime subsistentias)[4] statuatur. Nam saepe manente colore et trium vel quatuor vel quotlibet[5] cubitorum lineis, semper autem veri nominis subsistentiis manentibus, homo nunc[6] hoc[7] nunc illo[8] situ vel loco vel habitu vel relatione vel tempore vel actione vel passione statuitur et, idem permanens[9], secundum extrinsecus sibi accidentia variatur.

[7] Idem enim est homo sedendo quod[10] stando, et[11] extra domum quod[12] intra[13], et inermis quod[14] armatus, et dominus quod[15] servus, et mane quod[16] vespere, et quiescendo quod[17] agendo, et laetus quod[18] tristis. Sciendum tamen[19] esse aliqua, quae[20] cum sint alicujus horum[21] generum, tamen secundum illa dicitur esse generatio et corruptio subsistentis : ut[22] incorporatio et animatio, quae sunt habitus genere. Cum enim corpus animatur vel anima incorporatur, fit hac corporis et animae conjunctione generatio animalis : itemque corporis et animae disjunctione ejusdem animalis[23] corruptio. Unde[24] animatio corporis et incorporatio animae subsistentiae esse[25] videntur. Et[26] sunt utique : sed neque animae neque corporis sed illius, quod ex his compositum est, animalis.

[8] Anima namque praeter sui incorporationem perfecte est anima. Et corpus praeter animationem perfecte est corpus. Animal vero nec est nec potest esse animal praeter animae incorporationem et corporis animationem[27]. Ideoque animae et corporis sunt extrinseci habitus : animalis autem[28] suae generationis et corruptionis[29] subsistentiae. ' *Generationis et corruptionis* ' dico, quoniam sunt aliae verioris nominis subsistentiae, quae numquam a subsistente recedentes ' perpetuae ' vocantur : ut corporalitas et illa, qua anima[30] est[31] et dicitur genere ' spiritus ', quae non modo corporis et animae verum etiam hominis sunt perpetuae subsistentiae.

[9] Sicut enim anima hominis numquam desinit esse genere spiritus neque corpus ejus esse[32] genere corpus, ita homo, etsi remoto corporis et animae habitu desinat[33] esse homo atque[34] animal, numquam tamen[35] desinit esse corpus et[36] spiritus. *Sicut*[37] autem[38] divina potestate haec[39] perpetua, antequam essent aliquid his perpetuis subsistentiis, eis esse aliquid potuerunt, postea vero solo[40] auctore Deo, quod[41] poterant[42]

1 *add.* omnia *BNO.* 2 ipsa *T.* 3 quidem *Y.* 4 *add.* illis *NO.* 5 quolibet *ENOP:* quodlibet *FLQSVX:* quorumlibet *KM.* 6 *om. D.* 7 vel *NO.* 8 illos *NO.* 9 *add.* vel *B.* 10 qui *BDW.* 11 vel *K.* 12 qui *B.* 13 nititur *B.* 14 qui *BD.* 15 qui *B.* 16 qui *BD.* 17 qui *B.* 18 qui *B.* 19 *add.* est *DFMKNOPQRVWY.* 20 *om. U.* 21 harum *L.* 22 et *DW.* 23 *add.* disjunctio vel *K.* 24 *add.* et *M.* 25 *om. U.* 26 *om. K.* 27 *om.* perfecte... animationem *L.* 28 *add.* et *BNO.* 29 incorruptionis *Y.* 30 animae *K.* 31 *superscr.* quasi animanitas *N (marg. O).* 32 *om. DW.* 33 desinit *U.* 34 at *K:* et *M.* 35 *om. Y: om.* desinat... tamen *L.* 36 aut *T.* 37 sunt *FP.* 38 anima *S: add.* ista *FQRTVY.* 39 *om. FPQRTVY.* 40 actore *DW.* 41 quae *e corr. Y.* 42 potuerunt *FPRVW:* poterunt *DY.*

esse, fuerunt et in[1] his, ipso solo continente, perpetuo manserunt[2] : ideoque[3] necessario sic[4] futura dicuntur : *ita* etiam divina potestate praedictis atque hujusmodi aliis generationis et corruptionis habitibus[5] et his, quae illorum potestatem sequuntur, eorum subjecta[6] ante[7] generationis seu corruptionis suae tempus et generari et esse et corrumpi potuerunt. Postea vero, Deo sola voluntatis suae causa operante, generationis et corruptionis motibus diversos status habuerunt.

[**10**] Nam (ut de caeteris taceamus) homo corporis animatione[8] atque[9] animae rationalis incorporatione animal fit atque homo. Habet autem recte credentium fides, quod hanc in homine[10] corporis animaeque compagem[11] sine aliqua corruptione divina conservasset voluntas, si homo ipsius Factoris sui mandata servasset[12]. Cum vero mandati praevaricatione[13] poenam meruit[14], Dei justitia (ex suae[15] voluntatis unica causa) multorum generum passionibus et etiam corporis et animae dissolutione[16] illum afflixit. Postea tamen placuit illi[17] justificare peccantem, assumere dejectum, reformare corruptum, et in illa reformationis natura eundem deinceps sine fine servare.

[**11**] Ante peccatum ergo fuit et post reformationem futurus est immortalis. Sed[18] *ante peccatum*, quia[19] potuit non mori. *Post reformationem* vero, quia non poterit[20] mori. Ante peccatum tamen potuit mori[21]. Post peccatum vero non potuit non mori. Unde[22] neque mori neque non mori ante peccatum impossibile fuit. Sed (sicut dictum est) et post peccatum non potest non mori et post perfectam reformationem non poterit mori[23].

[**12**] Unde etiam inter hominis subsistentias[24], quibus ipse vere est aliquid, haec post peccatum necessaria[25] ipsius mortalitas a philosophis numerata est et in illa, qua ejusdem esse exponitur, definitione posita[26]. Cum enim ab illis quaeritur, quid est esse hominem? respondent esse *animal rationale mortale*[27]. Quo philosophorum usu quidam nostri temporis et christianae professionis decepti dubitaverunt, an post resurrectionem veri[28] homines futuri sint[29]. Quod eis minime videbatur eo quod humanae subsistentiae parte (hoc est : mortalitate) carituri sint[30]. Nobis autem videtur quod neque mortalitas neque immortalitas sunt[31] hominis subsistentiae. Sed ' mortalis ' dicitur homo, quia potestate divina dissolvi po-

1 *om. FPQRV WY.* 2 *add.* ac manebunt *NO.* 3 ideo *BR.* 4 sicut *FQVY.* 5 *add.* animationem sensualitas et vegetatio sequuntur *NO.* 6 *om. R.* 7 aut *DFU W.* 8 animationis *K:* animationem *DN.* 9 et *BNO.* 10 *om.* in homine *A.* 11 *om. S.* 12 conservasset *M.* 13 praevaricationem *D.* 14 meruerit *PR.* 15 se *FQ.* 16 dissolutio *NO.* 17 *om. R.* 18 *add.* attende quod *QT: add.* attende *DPRW (m. rec. Y).* 19 quidem *LT.* 20 poterat *EUY:* potuerit *E.* 21 *om.* ante... mori *L.* 22 ut *K.* 23 *om. E.* 24 substantiam *Y.* 25 *om. K.* 26 exposita *L.* 27 Boethius, *In Cat. Arist.* I ; PL 64, 165 A : Quid est homo ? Animal rationale mortale. 28 in *K.* 29 sunt *DPRVY:* scilicet ut *K.* 30 sunt *KMPRVY.* 31 sint *BENO.*

test : ante peccatum quidem[1] absque ulla necessitate ; post peccatum vero necessario.

[13] ' Immortalis ' quoque dicitur, quoniam eadem divina potestas eum, dum sine peccato fuit, ita conservavit, ut non dissolveretur, post reformationem vero ita conservabit, ut numquam exinde dissolvatur. Et ideo dicitur non posse dissolvi. Non enim idcirco dicitur non posse vel[2] dissolvi vel non dissolvi, quod Deus haec[3] facere non possit, sed quod, ut ita se haberet[4] vel ante peccatum vel post peccatum[5] vel post resurrectionem, divina voluntas statuit. Secundum hoc dicitur sol[6] non posse non moveri, cum tamen divina potestas eum, ut non moveatur, sistere possit. Et hujusmodi sunt infinita.

[14] Sunt ergo (ut de caeteris taceamus) hominis mortalitas et immortalitas (sive necessaria sive non necessaria) non subsistentiae, quibus ipse sit[7] aliquid, sed ejus in diversis temporibus (secundum divinam potentiam sive voluntatem suam)[8] status.

[15] Non tamen diceretur ante peccatum ' verus homo ', si poenis[9], quae pro peccato inflictae sunt[10], subjaceret, quamvis mori atque non mori posset. Neque vero[11] post peccatum putaretur ' verus homo ', nisi eas usque ad animae corporisque dissolutionem sentiret. Post resurrectionem quoque corporis et animae conjunctio semper manebit. Sunt ergo mortalitas et immortalitas, quibus in diversis temporibus secundum praedictas rationes dicitur homo posse vel non posse mori vel non mori[12], potentiae quaedam ex eventuum consuetudine nobis notae. Ideoque in argumentum veritatis humanae substantiae secundum praedictorum[13] temporum diversitatem saepe sumuntur.

[16] Diligenter tamen est attendendum quod, si quis praeter humanae generationis legem sit homo, ad illius humanae substantiae veritatem probandam vel improbandam haec mortalitatis[14] et immortalitatis[15] inventa non faciunt. Si quis enim dicat Christum non esse verum hominem, quia post peccatum primorum parentum nulla moriendi necessitate tenetur : aut ante resurrectionem suam non fuisse talem, quales post communem omnium resurrectionem futuri sunt beati[16], eo quod passus est, non procedit. Non enim lege peccati (hoc est : ministra humana concupiscentia) ex mare et femina genitus est. Ideoque nec originali reatu nec peccandi nec patiendi ulla necessitate nec ante nec post passionem tenetur. Sed sicut voluntate caro factus est ita voluntate et[17] passus est et resurrexit et sine passione aliqua deinceps permanebit.

[17] Quoniam tamen divina dispositione omnis humana caro aut ex

1 autem *T.* 2 *om. K.* 3 hoc *B.* 4 habet *K.* 5 *om.* vel... peccatum *AK (add. m. rec. M).* 6 solum *K.* 7 fit *A.* 8 *om. T.* 9 pejus *K.* 10 *add.* nobis *P: add.* vobis *R.* 11 *om. B.* 12 *om.* vel non mori *B.* 13 *om. R.* 14 mortalitas *V.* 15 immortalitas *V.* 16 boni *M.* 17 *om. Q.*

mare et femina aut ex mare[1] sine femina[2] aut sine mare ex femina aut sine mare et femina[3], oportuit ut Christus aut non fieret aut aliquo istorum quatuor modorum fieret caro. Cum autem trium modorum exempla, ipso faciente, jam praecessissent (Adam namque[4] neque ex mare neque ex[5] femina sed *ex terrae limo* plasmaverat : Evam vero[6] ex mare sine femina i. e.[7] *ex costa Adae* : caeteros autem quoscumque ex mare et femina), quartum, qui restabat, in seipso sine mare ex femina caro factus ostendit, quamvis quidam (sicut jam diximus[8]) mentiti sint[9] carnem ejus noviter fuisse formatam.

[**18**] SED hoc[10] refelli potest hac quae sequitur ratione, quoniam scilicet HAEC (sicut illi opinantur) noviter formata caro AUT ITA VISA EST OCULIS HOMINUM, UT PUTARETUR esse tale CORPUS, quod per originalem assumptionem[11] ab homine diceretur[12] ' HUMANUM ', QUOD tamen REVERA hoc est : veritate dictae originis NON ESSET HUMANUM, QUIPPE QUOD non dico nulli poenae sed dico NULLI ORIGINALI POENAE SUBJACERET (quod secundum hujus temporis statum probabiliter adjungimus) : AUT NOVA QUAEDAM praeter originalem (ut dictum est) assumptionem, quae non sola opinione dicatur sed reipsa sit VERA HOMINIS NATURA AD TEMPUS FORMATA EST NEC SUBJACENS POENAE ORIGINALIS PECCATI, hoc est : quae pro peccato primorum parentum omnibus[13] ex eis per concupiscentiam genitis[14] (qui[15] etiam ideo[16] originali tenentur reatu) inflicta est.

[**19**] Sensus : Haec[17] noviter secundum aliquos formata caro Christi aut visa est quod non fuit (videlicet[18] esse per originalem assumptionem ab homine corpus hominis) aut sicut non fuit ita[19] nec[20] visa est fuisse ab homine. Sed SI visa est quod non fuit, immo[21] si quod[22] visa est NON FUIT scilicet[23] per assumptionem factam ab homine VERUM HOMINIS CORPUS, DIVINITAS APERTE ARGUITUR MENTITA vel arguitur aperte mentita, QUAE[24] OSTENDERET[25] (Quasi : eo quod ostenderet[26]) HOMINIBUS per eas, quae solent esse hominum originaliter[27] assumptorum, proprietates[28] CORPUS, QUOD NON ESSET VERUM (qualiter dictum est, hoc est : *per assumptionem factam ab homine*) corpus. Et CUM[29] *non esset* ita *verum*, TUM[30] FALLERENTUR HI QUI secundum hoc VERUM ESSE ARBITRARENTUR.

[**20**] AT SI NOVA praeter assumptionem VERAQUE reipsa NON

1 *add.* et *EI.* 2 *om.* aut ex mare sine femina *L.* 3 *add.* est *B.* 4 quoque *R.* 5 (neque ex) et *BNO.* 6 quoque *BNO.* 7 *om.* id est *U.* 8 dictum est *K.* 9 sunt *MPU.* 10 haec *T.* 11 assertionem *NO.* 12 duceretur *e corr. A.* 13 hominibus *FPRY.* 14 genitus *R.* 15 quae *V.* 16 in Deo *X.* 17 hic *B.* 18 scilicet *BKY.* 19 *om. U.* 20 *om. BLNO.* 21 *om. K.* 22 quidem *B.* 23 sed *V.* 24 quod *LPRY.* 25 ostendit *FPQRY.* 26 ostendit *FQR:* ostenderit *PVY.* 27 generaliter *B.* 28 *superscr.* ut crispitudo etc. *O(add. N).* 29 caetera *DW.* 30 tunc *AEM (e corr. Y).*

EX HOMINE SUMPTA CARO FORMATA EST, QUO i. e. ad quid et[1] cujus utilitatis causa[2] tamquam rei factae[3] ficta[4] est TANTA i. e. tot personarum vel ab[5] Abraham vel ab[6] Adam[7] usque ad Christum GENERATIONIS ejus TRAGOEDIA, hoc est : rei[8] adeo altae tanta humilitatio, ut ille, cujus generatio erat sine tempore, generaretur[9] in tempore? UBI est[10], cujus videlicet[11] utilitatis fine fuit tantus AMBITUS PASSIONIS[12], ad quam *oblatus* fuisse, *quia voluit*, dicitur? Sensus : Qua utilitate voluit pati? EGO QUIPPE PUTO NE IN[13] HOMINE QUIDEM, qui potest errare, nedum in Deo, qui non potest, NON[14] STULTE FIERI, QUOD INUTILITER FACTUM EST.

[**21**] Si quis VERO dicat, quod haec Christi non ex homine facta incarnatio et ejusdem voluntaria passio utiliter facta est, quaero : AD QUAM UTILITATEM FACTA PROBABITUR TANTA HUMILITAS DIVINITATIS, quod videlicet Deus aeternus temporaliter generatus et passus sit, SI HOMO, QUI PERIIT peccato primorum parentum, temporali GENERATIONE AC PASSIONE CHRISTI NON EST SALVATUS? Quod utique secundum aliquos non est, QUONIAM ab eis NEGATUR esse Christi ea, quae est secundum carnem, generatione[15] ASSUMPTUS[16].

[**22**] RURSUS IGITUR[17], SICUT ERROR EUTYCHIS (quod in praecedentibus dictum est) SUMPSIT PRINCIPIUM AB EODEM FONTE causae, a quo NESTORII error, quia scilicet uterque non putat naturam duplicem esse in aliquo sine duplicatione[18] personae, ITA AD EUNDEM FINEM RELABITUR, UT videlicet[19] quemadmodum secundum Nestorium ita QUOQUE SECUNDUM EUTYCHEM GENUS HUMANUM NON SIT SALVATUM. Et unde[20] hoc inferatur, repetit dicens : QUONIAM secundum[21] eum, si tamen haec ejus fuit opinio, NON EST Christi incarnatione[22] ASSUMPTUS IS[23], QUI ESSET AEGER i. e. humana[24] substantia[25], quae in primis parentibus et deinceps in omnibus ex eis per concupiscentiam generatis originali reatu teneretur[26] et, originali[27] vitio infirma, passionibus laborasset : ET ideo SALVATIONE[28] CURAQUE (Ordo verborum conversus est : pro cura salvationeque) EGERET : *cura*, ut hic qualiter auctorem suum coleret instrueretur, reatus[29] certa promissione dimitteretur, concupiscentiae ardor minoraretur,[30] postremo ex toto[31] omnis ejus ad peccandum motus[32] et etiam vitium tolleretur ; *salvatione*[33] vero, ut pro peccato non puni-

1 ad *DW*. 2 causam *DW*. 3 fictae *BEF*. 4 facta *EL*. 5 ad *PR*. 6 ad *PR*. 7 David *R*. 8 *om. PR* 9 generatur *E*. 10 id est *PR:* vel *QVY*. 11 *om. PR*. 12 persuasionis *L*. *Is*. liii, 7. 13 etiam *QVY*. 14 *del. Y*. 15 generationem *QV*. 16 assumptio *L*. 17 ergo *LT*. 18 duplicationem *D*. 19 scilicet *K*. 20 unum *D*. 21 *om. NO*. 22 incarnationem *D*. 23 his *D*. 24 humanam *V*. 25 substantiam *V*. 26 tenerentur *U:* tenentur *TVY*. 27 *om.* reatu... originali *L*. 28 salvationem *D*. 29 *om. NO*. 30 minoratur *FQ:* minueretur *BNO*. 31 *om.* ex toto *K*. 32 *om. R*. 33 salvationem *V*.

retur, et non modo sine peccato verum etiam sine inquietatione aliqua deinceps servaretur.

[**23**] HANC AUTEM SENTENTIAM, quod Christus non assumpserit[1] corpus ex homine, VIDETUR Eutyches TRAXISSE (supple : ex verbis Evangelii Johannis, ubi legitur ipsum Dominum dixisse : *Non ascendit in caelum*[2] etc[3].) : SI TAMEN HUJUS ERRORIS FUIT, UT CREDERET CORPUS CHRISTI NON VERE FUISSE EX HOMINE SED sumptum[4] EXTRA[5] aliunde ATQUE A DEO FORMATUM IN CAELO. Quod illi idcirco visum fuisse videtur, QUONIAM recte CREDITUR Christus[6] cum corpore IN CAELUM ASCENDISSE. Et putat CUM EO, cum quo de caelo[7] descenderat. QUOD TALE EXEMPLUM CONTINET, hoc est : quod haec[8] ipsius Evangelii verba significare videntur, quibus ipse Christus ait ita : NON ASCENDIT IN CAELUM, NISI QUI DESCENDIT DE CAELO.

Quod longe aliter intelligitur. Nam de Christo[9] et omnibus[10] salvandis hoc dictum est. Et est[11] verborum veritas irrefragabilis, si quis non nesciat eam, quae est ratione consortii capitis et membrorum, junctissimam unitatem[12].

<CAPITULUM SEPTIMUM>

<DE CONJUNCTIONE DIVINAE ET HUMANAE NATURAE IN CHRISTO>

[**1**] SED SATIS etc[13]. Superius auctor, volens disputare contra opinionem illam qua forte quis putat humanam naturam in Christo fuisse non a Maria sumptam, dividens ait ita : *Natus ex Maria*[14] *Christus aut ab ea carnem humanam traxit aut minime.* Deinde contra illos, qui putant quod a Maria minime traxerit, disputavit. Et per plura, quae[15] inde[16] provenire videntur, inconvenientia opinionem illam omnino improbavit. Unde nunc ad aliam praedictae[17] divisionis[18] partem volens transire et errorem Eutychis de naturarum in Christo post resurrectionem adunatione destruere, ait ita :

SED SATIS DICTUM VIDETUR DE EA divisionis[19] PARTE, SI videlicet CORPUS, QUOD CHRISTUS EXCEPIT[20], NON CREDATUR[21] ASSUMPTUM[22] EX[23] MARIA. SI VERO ASSUMPTUM EST[24] EX MARIA (confirmative[25] pro ey[26] dicit[27] : *si assumptum*[28] *est.* Quasi : quod

1 sumpserit *DLW :* sumpsit *RY :* assumpsit *M :* fuerit *P.* 2 *om.* in caelum *NO.* 3 *add.* nisi qui descendit de caelo, *etc. T : add.* nisi qui descendit de caelo Filius hominis qui est in caelo *B.* 4 *om. Y.* 5 ex terra *U.* 6 Christum *L.* 7 *om.* cum... caelo *P : om.* de caelo *R.* 8 hic *K.* 9 *add.* capite *m. rec. Y.* 10 *add.* membris *m. rec. Y.* 11 *om. L.* 12 *add.* caput XIII *T.* 13 suus *L.* 14 *add.* Virgine *DFLPQRVWY.* 15 *om. K.* 16 deinde *K.* 17 *om. R.* 18 dictionis *E.* 19 dictionis *E.* 20 accepit *FKQRVY : add.* caput septimum *E.* 21 creditur *NO.* 22 sumptum *FPQR.* 23 de *V.* 24 *om. V.* 25 confirmatione *S.* 26 *del* pro ey *F : del. L :* ex *U.* 27 dixit *FPQRVY.* 28 assumptus *W.*

utique est) NEQUE sicut[1] Eutyches ait PERMANSIT[2] PERFECTA HUMANA DIVINAQUE NATURA, ID TRIBUS etc.

[2] Disputationem suam a divisione[3] incipit. Et divinae humanaeque naturae conjunctionem[4] in Christo, quam[5] supra contra Nestorium non[6] per appositionem esse, hic contra Eutychem non esse per commixtionem ostendit. Commixtio namque est per compositionem confusio, quae nonnisi[7] tribus modis fit[8]. Si igitur[9] in Christo divina humanaque natura per commixtionem[10] conjunctae[11] sunt, ID nonnisi TRIBUS EFFICI POTUIT MODIS. Et quibus, divisione[12] declarat dicens : AUT ENIM DIVINITAS TRANSLATA EST IN HUMANITATEM AUT HUMANITAS IN DIVINITATEM AUT UTRAEQUE[13] ITA IN SE TEMPERATAE SUNT ATQUE COMMIXTAE, UT NEUTRA SUBSTANTIA TENERET PROPRIAM FORMAM.

[3] Hic dicendum videtur quod eorum, quae vere miscentur, corporum naturae nonnisi per denominationem dicuntur ' misceri ' : per subjectorum tamen corporum mixturam recte et absque denominationis tropo dicuntur ' confundi ' : ut[14] albedo et nigredo nequaquam miscentur, quoniam incorporales sunt, albi tamen[15] atque[16] nigri permixtione confunduntur. Igitur sola illa, quae sunt, misceri : illa vero, quibus sunt, confundi[17] contingit.

[4] Unde manifestum est quod divinitas et humanitas, quae de Christo vere praedicantur, in ipso[18] non dico non recte sed nec etiam denominative dici possunt ' in se permixtae ' neque vero Dei atque hominis in eodem aliqua permixtione ' confusae ', quoniam ipse quidem Deus et homo est qui sibi ipsi, etiamsi secundum se totum corporeus esset, permisceri non posset. Omnis enim permixtio diversorum est. Sed neque in illo sunt unus, qui Deus sit, et alter, qui homo sit[19], quorum (etiamsi[20] fieri posset) permixtione divinitas et humanitas dicerentur denominative ' permisceri ' et recte ' confundi '.

[5] Quasi [21]tamen in illo sint[22] unum[23] quid[24], *quod* sit Deus, et aliud, *quod* sit homo (sicut[25] in quolibet homine[26] est quiddam, *quod* est anima, et aliud, *quod* est corpus), de quorum (videlicet Dei et hominis) in Christo permixtione disputans dicat : ' Aut Deus in hominem translatus est aut homo in Deum aut utrique ita in se temperati atque[27] commixti, ut neuter propriam formam retineat ', sic denominative de divinitate et humanitate loquitur dicens ' *Aut divinitas in humanitatem translata est* etc.

1 si cum *K*. 2 *om. V*. 3 divisionem *D:* dictione *E*. 4 conjunctiones *V:* conjunctum *K*. 5 qua *U: om. PR*. 6 *om. K*. 7 *add.* in *U*. 8 sit *P*. 9 *om. PR*. 10 *om.* confusio... commixtionem *S*. 11 conjuncta *V*. 12 divisionem *D:* dictione *E*. 13 utroque *Q*. 14 et *FQ*. 15 namque *T*. 16 et *DW*. 17 *add.* possunt vel *NO*. 18 ipsorum *DFIKLMNOPQSVWXY:* Christo *R*. 19 est *NO*. 20 si *S*. 21 quia *KP*. 22 sunt *DFIKLPQRTVWY*. 23 unde *W*. 24 quiddam *V:* quidem *FLPQRTWY*. 25 sic *U*. 26 *om. Q*. 27 et *DW*.

[6] SED SI DIVINITAS etc. *Si assumptum est ex Maria* corpus Christi *neque* post resurrectionem *permansit perfecta humana divinaque natura*, quibus hoc fieri modis (si verum esset) contingere deberet, juxta illorum, quae vere permisceri aut in se confundi solent, rationem divisit. Nunc eo ordine quo modos illos enumeravit[1], a divina et humana natura, quae in Christo vere et perfecte sunt, diversis rationibus removet. Quasi : Si non permansit perfecta[2] in Christo humana divinaque natura[3], *aut divinitas in humanitatem* etc. SED SI DIVINITAS TRANSLATA EST IN HUMANITATEM, hoc est : si Christus[4], antequam de Maria corpus assumeret, erat sine initio[5] Deus, quando surrexit, conversione[6] divinitatis in naturam corporis desiit esse Deus, FACTUM[7] EST in illa translatione quiddam QUOD CREDI NEFAS EST, UT[8] videlicet HUMANITATE (hoc est humana natura) PERMANENTE IN[9] SUBSTANTIA IMMUTABILI[10] DIVINITAS[11] hoc[12] est divina essentia VERTERETUR.

[7] Quod quam absurdum sit et rationi contrarium, declarat dicens : ET QUOD EXISTERET hoc[13] est existere deberet NATURALITER PASSIBILE ATQUE MUTABILE, IDipsum, remoto omni sophistico loco[14], actu rei PERMANERET IMMUTABILE[15]. ID VERO, QUOD recte CREDITUR NATURALITER IMMUTABILE ATQUE IMPASSIBILE, VERTERETUR IN REM MUTABILEM. HOC IGITUR i. e.[16] hoc autem (ut videlicet immutabile fiat mutabile et mutabile fiat[17] immutabile) NULLA nisi[18] sophistica RATIONE[19] CONTINGIT.

[8] SED HUMANA etc. Quod divinitas in humanitatem transferri non potuit, ostendit. Nunc quod nec humanitas in divinitatem, ingreditur demonstrare. Quasi : Divinitas in humanitatem non est translata. SED HUMANA NATURA IN DIVINITATEM ESSE CONVERSA[20] FORSITAN VIDEATUR i. e. videri potest ex verbis Athanasii qui (cum dixisset de Christo quod[21], *licet Deus sit et homo, non duo tamen sed unus est Christus*, et explanans qualiter ' *unus* ' subjecisset ' *unus autem non conversione divinitatis in carnem*) addidit[22] : *sed assumptione humanitatis in Deum* : tamquam volens intelligi, quod divinitas quidem[23] in Christo sic ut erat sine[24] initio manserit ; humanitas vero in divinitatem saltem post resurrectionem conversa sit.

[9] Quem sensum confirmare videntur etiam[25] Hilarii verba dicentis : *Christus ante passionem partim homo, partim Deus : in passione totus*

1 enumeraverit *U.* 2 *om. V.* 3 *om.* quae...natura *NO.* 4 *add.* qui *V.* 5 vitio *K.* 6 conversionem *D.* 7 factus *DFQVW.* 8 *om.* est ut *R.* 9 *del. T:* etiam *E.* 10 immutabilis *L.* 11 divitas *V.* 12 *id BNO.* 13 id *Q.* 14 *om. L.* 15 *om.* idipsum... immutabile *R.* 16 *om.* id est *U.* 17 *om. BNO.* 18 igitur *K.* 19 rationem *D.* 20 conversam *K.* 21 qui *PR. Symbolum* '*Quicumque*'. 22 *om.PR.* 23 quod *KY.* 24 *om. E.* 25 et *EM.*

homo : *post resurrectionem totus Deus*[1]. Unde et in Germaniae partibus quidam volens astruere, quod non modo Christi verum etiam omnium salvandorum humana substantia adeo (post resurrectionem desinens esse humana) fiet divina, ut, sicut Deus ubique totus est, ita quoque unusquisque beatorum[2] ubique totus sit, inter multa sacrae Scipturae verba, quibus hunc errorem suum astruere posse sibi visum est, praedicta Athanasii verba in ejusdem opinionis argumentum adduxit[3]. Hic[4] tamen, si proprii nominis sui titulo haeretici quaesisset honorem, ecclesiasticae auctoritatis sententia fieri posset insignis. Sed quia, tacito nomine suo, haeresis novae[6] zizania[7] generoso semini verbi divini occultus sator non tam litteris quam lituris[8] injecit, ipse quidem[9] ignotus hominibus indemnisque manebit.

[**10**] Verba vero Athanasii non eo, quo[10] hujus erroris auctor vult intelligi, sensu accipienda sunt. Cum enim vir sanae fidei dixisset ' *non conversione divinitatis in carnem* ', minime subjunxit ' sed conversione ' immo ' *sed assumptione humanitatis in Deum* '. Utique vere atque circumspecte. Conversio namque demutat substantiam. Assumptio vero non demutat. Sed est assumptio : dejecti (ut videlicet[11], quod vilificavit[12] dejectio, gloriosum reddat)[13] assumptio. Sic igitur humana in Christo natura recte intelligitur non absumpta[14] conversione sed assumpta glorificatione in Deum.

[**11**] Secundum hanc rationem illa, quae[15] modo commemoravimus, Hilarii verba intelligenda videntur. Qui enim et antequam[16] in cruce pateretur[17] et dum pateretur[18] et de de morte suscitatus vere[19] Deus et homo erat et est, *ante passionem partim homo*, *partim Deus* fuisse dicitur, quia[20] tunc et humana (prout volebat) infirmitate jejunus[21] esuriebat, ambulans lassabatur et hujusmodi aliis nostrae necessitatis infirmitatibus vere laborabat[22] : et divina (prout conveniebat)[23] potestate mercenarios de templo[24] ejiciebat, infirmos sanabat, peccata dimittebat, mortuos suscitabat.

[**12**] Dum vero a suo discipulo tradebatur, a ministris principum tenebatur, a principibus judicabatur, inter latrones occidebatur, fere nihil divinae tunc potestatis ostendens[25] sed tantum illa, quae nostrae sunt infirmitatis, sustinens quasi *totus* videbatur *homo*. Cum autem *resurgens*

1 *om. Y.* Cf. Hilary, *De Trinitate* IX, 6 ; PL 10, 285 A : Non totus homo totus Deus.. 2 bonorum *K.* 3 induxit *L : marg.* Cave *V.* 4 hoc *L.* 5 quae *K.* 6 novo *P : add.* nomine *PR : add.* et *EFQT.* 7 *om. K.* 8 litteris *NOS :* litoris *W :* litturis *X :* liturius *P :* luturis *DT.* 9 quod *K.* 10 quod *LT.* 11 scilicet *EK.* 12 vilicavit *X.* 13 redderet *LT.* 14 assumpta *DKMPSVWXY.* 15 quam *L.* 16 ante *K.* 17 paterentur *X.* 18 *om.* et... pateretur *K.* 19 verus *R.* 20 quod *QY.* 21 jejunans *U.* 22 laborat *DVW.* 23 continebat *L.* 24 *om.* de templo *NO.* 25 offendens *Q.*

ex mortuis jam non moritur nec[1] *mors illi ultra*[2] *dominabitur*, abstinens a cibo atque comedens sine esurie, clauso[3] exiens sepulchro, clausis januis intrans, totus[4] quod vivit Deo vivens, nihil eorum, quae nostrae infirmitatis sunt, sed tantum ea, quae sunt divinae glorificationis, ostendens, quasi *totus* est *Deus*. Qui tamen humanae[5] subsistentiae veritate[6] verus est homo et veritate divinae essentiae verus[7] Deus.

[**13**] Non igitur[8] Athanasii seu Hilarii verba eo[9] sensu accipienda sunt, ut intelligatur Christus praedictis temporibus essendi vices in se alternasse sed alterutrius substantiae proprietatibus quod erat exeruisse[10]. Itaque[11] quamvis humana natura[12] in Deum assumpta sit, non tamen est in divinitatem conversa. HOC VERO, ut aliquo tempore sit in divinitatem conversa, QUI i. e. quomodo FIERI POTEST? Quasi : Nullo modo. Et hoc volens ostendere, partes hominis, quas Christus cum fieret homo assumpsit, enumerat. Et quod in divinitatem converti non potuerunt[13], demonstrat.

[**14**] Ait ergo : DIVINITAS hoc est Deus Filius Dei, Christus[14] videlicet[15], IN ea[16], qua[17] ipse factus est homo, GENERATIONE sua, Christi[18] scilicet, et HUMANAM hoc est rationalem ANIMAM ET CORPUS SUSCEPIT. (Supple[19] : quorum neutrum in divinitatem potuit verti). Etsi ENIM RES IN REM VERTI AC TRANSMUTARI POTEST, NON tamen OMNIS *in* OMNEM. Quae autem et in quam et quare possit aut[20] non possit, primum divisione deinde exemplis aperit dicens[21] :

[**15**] NAM CUM ALIAE SUBSTANTIARUM subsistentium SINT CORPOREAE, ALIAE INCORPOREAE, generaliter dicimus quod NEQUE CORPOREA IN[22] INCORPOREAM NEQUE INCORPOREA IN EAM, QUAE EST CORPUS, MUTARI POTEST. NEC VERO illa, quae sunt INCORPOREA, MUTANT[23] IN SE PROPRIAS, sive substantiales sive accidentales sint[24], FORMAS. Vere. SOLA ENIM illa MUTARI TRANSFORMARIQUE hoc est transformatione[25] mutari vel mutatione[26] transformari IN SE invicem POSSUNT, QUAE HABENT COMMUNE SUBJECTUM[27] UNIUS rei, scilicet MATERIAE. Quasi : Quod non habent incorporalia[28] cum corporalibus[29] nec incorporalia[30] inter se.

[**16**] Sicut enim post[31] dicturus est : nullo materiae nititur fundamento

1 *om. L:* ne *X. Rom.* vi 9. 2 *add.* non *LOPRSV: marg.* mors *E.* 3 *add.* scilicet *NO.* 4 totum *FQTUVY: om. PR.* Cf. Hilary, *De Trin.* IX, 61 ; PL 10, 330 : B totus vivens. 5 *add.* substantiae vel *E.* 6 *om. E.* 7 *om. S: add.* est *EIKRT.* 8 ergo *MK.* 9 ex eodem *V.* 10 exercuisse *DFLMNPQRTVWY:* exaruisse *K.* 11 ita *W.* 12 *om. L.* 13 potuerit *T.* 14 *om. K.* 15 scilicet *KNO.* 16 *om.* in ea *T.* 17 quae *K.* 18 *om. U.* 19 suppe *X.* 20 et *K.* 21 *om. O.* 22 *om. DIPRSWY.* 23 mutantur *E:* imitatum *K.* 24 sunt *KM.* 25 transformationem *D.* 26 mutationem *D.* 27 substantiam *K.* 28 corporalia *K.* 29 in corporalibus *K.* 30 corporalia *U:* incorporalibus *S.* 31 prae *KNPU.*

incorporeorum[1] natura. Sola autem et omnia corpora[2] habent naturae suae subjectam materiam. Ideoque nonnisi corpora in se mutari possunt. NEC tamen[3] HAEC OMNIA SED EA[4] tantum, QUAE IN SE non modo facere vel pati sed ET FACERE ET PATI POSSUNT. ID VERO[5] quod scilicet *non omnia, quae unius materiae habent commune subjectum, sed ea*[6], *quae et facere et pati* et[7] non dico in quaelibet alia sed *in se invicem possunt*, PROBABITUR HOC MODO i. e.[8] his quae sequuntur exemplis.

[17] NEQUE ENIM. Quasi : Vere. *Non omnia* etc. AES ENIM NON POTEST naturae consuetudine PERMUTARI[9] IN LAPIDEM, quamvis lapis in aes mutari[10] possit. Lapis namque pati potest, non tamen aere faciente sed igne. Lapis enim solutus calore in aes vertitur[11]. Itaque[12] ignis[13] in lapidem facit : sed non ab eo patitur. Lapis patitur, sed non ab aere. Aes vero nec in lapidem facit nec a lapide patitur. Ac per hoc non sibi[14] faciendi et patiendi vicem reddunt[15] : quod esset *et facere et pati in se*[16]. NEQUE[17] VERO IDEM videlicet[18] AES permutari potest IN HERBAM. Nam herba[19] quidem et facit et patitur : sed non in aes vel ab aere. Et aes similiter et facit et patitur[20] : sed non in herbam vel ab herba.

[18] NEC QUODLIBET[21] etc. Quasi : Aes nec in lapidem nec in herbam potest mutari[22]. NEC QUODLIBET ALIUD CORPUS IN QUODLIBET ALIUD TRANSFIGURARI POTEST et omnino nulla res in aliam, NISI ET EADEM SIT MATERIA RERUM IN SE TRANSEUNTIUM ET etiam A SE ET[23] FACERE ET PATI POSSINT[24]. Hoc autem in duabus notissimis rebus manifeste exemplat[25] dicens : UT CUM VINUM ATQUE AQUA MISCENTUR, UTRAQUE SUNT TALIA, QUAE COMMUNICENT SIBI ACTUM PASSIONEMQUE[26], hoc est : quae et in se invicem agant et a se invicem[27] patiantur. Vere. POTEST ENIM QUALITAS AQUAE ALIQUID PATI A QUALITATE VINI. POTEST[28] ITEM (hoc est : similiter) QUALITAS VINI ALIQUID PATI[29] A QUALITATE AQUAE.

[19] Quod ait ' qualitatem pati ', denominatio est. Quia namque id, quod quale est, adeo[30] patitur, ut qualitas ejus ab ipso recedat, ipsa qualitas pati dicitur[31]. Fit autem haec passio vel in altero tantum vel in

1 incorporearum *NO:* incorporeum *LT:* et corporeorum *S.* 2 corporea *R.* 3 enim *P.* 4 haec *NO:* om. *FQ.* 5 *add.* etc. *K.* 6 *add.* et *U.* 7 etiam *FLPQRTVY.* 8 (id est) scilicet *NO.* 9 mutari *NO.* 10 permutari *E.* 11 convertitur *KM.* 12 *add.* lapis *PR.* 13 *om. NO.* 14 nisi *NO.* 15 reddit *L.* 16 inter *KM* 17 nec *T:* haec *L.* 18 scilicet *KM.* 19 verba *K.* 20 *om.* sed... patitur *LKS: om.* et patitur *NO.* 21 quolibet *LQ.* 22 permutari *BNO.* 23 *om. AU.* 24 possit *KM:* possunt *FPQRSTV.* 25 explanat *BL:* explicat *VY.* 26 et passionem *BNO.* 27 *om.* a se invicem *BNO.* 28 *add.* enim *K.* 29 *om.* aliquid pati *NO.* 30 ad ea *L.* 31 *om. K.*

utroque. Sed si *in altero tantum*, id quod passum est ' corruptum ' dicitur, non ' immixtum '. Si vero *in utroque*, utrumque vocatur ' immixtum '[1]. Quod qualiter contingat, eisdem vini et aquae exemplis demonstrat dicens :

[20] ATQUE IDCIRCO etc. Quasi : *Potest vini qualitas* etc. ATQUE IDCIRCO, SI AQUAE[2] QUIDEM FUERIT[3] MULTUM[4], VINI[5] VERO[6] fuerit[7] PAULULUM, vinum[8] et aqua NON DICUNTUR IMMIXTA SED ALTERUM i. e. vinum dicitur ' CORRUPTUM ' QUALITATE ALTERIUS i. e. aquae. Hoc ENIM manifestum est quod SI QUIS FUNDAT VINUM, quod paululum est, IN MARE, quod videlicet[9] multum est[10], VINUM NON MIXTUM EST MARI SED est CORRUPTUM IN MARE, quia[11] mare pristinam sui retinet qualitatem et nomen. Vinum autem nec nomen retinet vini nec qualitatem.

Et qua de causa hoc fiat, subjungit dicens : IDCIRCO utique QUONIAM[12] QUALITAS AQUAE PRO[13] MULTITUDINE[14] sui, in quo est, CORPORIS NIHIL PASSA EST A[15] QUALITATE VINI SED econtra POTIUS ea (quae dicta est)[16] sui corporis MULTITUDINE[17] COMMUTAVIT IN SE PROPRIAM QUALITATEM VINI. Et sic quidem eorum, quae in se invicem et facere et pati possunt, alterum ' corruptum ' dicitur, non ' immixtum '.

[21] SI VERO NATURAE, QUAE A SE[18] FACERE ET PATI POSSUNT[19], SINT[20] MEDIOCRES (et qualiter hoc sit, dividens ostendit cum addit)[21] SIBIQUE AEQUALES VEL PAULO INAEQUALES, ILLAE vere[22] MISCENTUR. Et tamquam definiens, quid sit ' misceri ', adjungit : ET MEDIOCRIBUS INTER SE QUALITATIBUS TEMPERANTUR. ATQUE HAEC QUIDEM i. e. vel alterius corruptio vel utriusque commixtio fiunt[23] IN CORPORIBUS NEQUE vero HIS OMNIBUS SED aliquibus, videlicet[24] his TANTUM, QUAE (UT DICTUM EST)[25] A SEipsis ET FACERE ET PATI POSSUNT, COMMUNI etiam (sicut dictum est) ATQUE[26] genere EADEM MATERIA[27] qualitatibus eorum, quae corrumpenda sunt vel immiscenda[28] SUBJECTA[29].

[22] Generaliter ENIM OMNE CORPUS, QUOD vere secundum omnia, quae in eo[30] sunt, SUBSISTIT, IN GENERATIONE[31] ET[32] secundum aliqua IN CORRUPTIONE[33] VIDETUR HABERE et habet revera COMMUNEM MATERIAM : non modo hylem[34] quam Plato

1 *om.* si... immixtum *V.* 2 qua *NO.* 3 fuit *U.* 4 *add.* aquae *N.* 5 vinum *A.* 6 quidem *AE.* 7 fuit *ET.* 8 vini *O.* 9 *om. L:* scilicet *K.* 10 *om. NO.* 11 quod *NO.* 12 quod *R.* 13 per *KM.* 14 multitudinem *KM.* 15 *om. NO.* 16 sunt *L.* 17 magnitudine *Y.* 18 *add.* et *AEMQY: add.* invicem *NO.* 19 *om.* alterum... possunt *V.* 20 sunt *T.* 21 subdit *V.* 22 vero *K.* 23 fuerit *NOU:* sit *PR:* fuit *DFQWY.* 24 scilicet *K.* 25 *add.* quae *K.* 26 *om. E: marg.* materiae *E.* 27 *om.* eadem materia *E.* 28 miscenda *E.* 29 substantia *FKQSV.* 30 ipso *U.* 31 generationem *D.* 32 *om. T.* 33 corruptionem *DLNT.* 34 ylem*KLSUW:* hylen *A:* ylen *mss.*

silvam nominat (quae[1] quidem secundum philosophos est, sed non est aliquid) verum etiam illam[2], quae non suo[3] nomine dicitur esse[4], sed secundum suam[5] perpetuam subsistentiam dicitur aliquid esse. Quibus solis nomen[6] ' materiae ' recte convenit. Nihil enim vere et suo nomine ' materia ' vocatur nisi hyle[7] (quae est, sed non aliquid est) et corpus (quod[8] non[9] est, sed aliquid est). Illa itaque omnium corporum et eorum, quae sunt in corporibus, est materia : haec vero[10] omnium, quae primam ac perpetuam subsistentiam ejus in ipsa sequuntur.

[23] Sed quod haec materia ' communis ' et ' eadem omnium corporum ' dicitur, non est intelligendum ipsius singularitate sed una potius diversarum numero substantiarum conformitate, ut, quod auctor[11] dicit ' communis et eadem ', intelligatur communitate substantialis similitudinis[12] eadem. Sunt ergo diversa corpora illorum[13] quae post primam subsistentiam in se recipiunt, una conformitate[14] materia[15]. Et facit unum[16] in alio et patitur ab alio. SED[17] (sicut jam saepe dictum est) NON OMNE[18] AB OMNI VEL IN OMNI[19] VEL FACERE ALIQUID[20] VEL PATI POTEST.

[24] Diligenter attende quod, cum facere solis vitalibus, pati vero solis sensibilibus conveniat, tamen insensibilia[21] et invitalia[22] dicit facere et pati : non utique praeter usum scripturarum, in quibus saepe legitur, quoniam ' causae faciunt ' et, quae illarum actus suscipiunt, ' patiuntur ', maxime si ejus, quod actum suscipere dicitur, aliqua fiat mutatio.

[25] CORPORA[23] VERO etc. Quod corpora[24] quaedam sibi invicem miscentur aut, altero manente, alterum in eo[25] corrumpitur, et exemplis et ratione monstravit. Nunc quod neque[26] incorporea inter se neque[27] corpora[28] in incorporea permutari possunt[29], ostendit dicens : CORPORA[30] VERO IN INCORPOREA NULLA RATIONE POTERUNT PERMUTARI. Et quod permutandi ratio desit illis, subjungit : QUONIAM scilicet[31] corpora[32] et incorporea NULLA SIBI COMMUNI MATERIA SUBJECTA PARTICIPANT, QUAE quidem suae subsistentiae genere, qua in[33] utroque aliquid sit[34], maneat sed alterius alterum vel alterius utrumque, QUALITATIBUS SUSCEPTIS, IN ALTERUTRA[35] PERMUTETUR.

1 quod *NO.* Cf. Chalcidius, *In Tim. Platonis* 328 ; ed. Mullach, p. 251. 2 illa *LV.* 3 solo *W.* 4 *om. PR.* 5 *om. BEFILMNO- PQRTWX.* 6 *add.* quidem *K.* 7 ile *P:* hyle *AM:* yle *mss.* 8 *om. I:* quidem *E.* 9 *add.* solum *DW.* 10 enim *NO. Supple:* est materia . 11 actor *K.* 12 similis *M.* 13 ipsorum *E.* 14 *om. DFPQRW: del. Y.* 15 materiam *U.* 16 vinum *S. Supple:* corpus. 17 *om. L.* 18 *add.* vel *V.* 19 *om.* vel in omni *V.* 20 *om. O.* 21 insensibilius *O.* 22 invitabilia *U.* 23 corporea *DEKPRWVY.* 24 corporea *E.* 25 *om. X.* 26 nec *AM.* 27 nec *NW.* 28 corporea *DEFKMPQRTSVW.* 29 possint *T.* 30 corporea *EFKPRTUVW.* 31 *om. S.* 32 corporea *EFIKLMOPQRTVWY.* 33 (qua in) quam *SU:* quae in *F:* quia in *NO.* 34 fit *K.* 35 alterutrum *E.*

[26] OMNIS ENIM etc. Quasi[1] : Corporibus[2] et incorporalibus[3] nulla est communis materia. Vere utique, quoniam nulla omnino est[4] incorporeorum materia. Quod ait[5] ita : OMNIS ENIM NATURA INCORPOREAE SUBSTANTIAE talis est quod NULLO FUNDAMENTO MATERIAE NITITUR. Nam nec etiam hyle[6] potest eorum esse materia. NULLUM VERO CORPUS EST, CUI (hoc est : cujus naturae) NON SIT SUBJECTA[7] MATERIA. Nam hyle[8] quidem corporibus, corporum vero naturis caeteris a prima subsistentia ipsa corpora[9].

[27] QUOD CUM ITA SIT etc. Breviter quae[10] dixerat in unum conducens concludit, quod corpora[11] in[12] incorporea[13] permutari non possunt. Ait ergo : QUOD CUM ITA SIT CUMQUE NE[14] EA QUIDEM, QUAE NATURALITER HABENT COMMUNEM MATERIAM, IN SE TRANSEANT, NISI ILLIS ADSIT POTESTAS IN SE ET A SE FACIENDI ET[15] PATIENDI, MULTO MAGIS IN SE NON PERMUTABUNTUR illa, QUIBUS NON MODO COMMUNIS MATERIA NON EST SED etiam[16], quare non possit esse communis, manifestum est, quoniam scilicet CUM ALIA RES NITITUR FUNDAMENTO MATERIAE, UT CORPUS, ALIA OMNINO NON EGEAT i. e.[17] nec etiam potest egere SUBJECTO MATERIAE[18], UT INCORPOREUM. Cum IGITUR materiae fundamentum, cui nititur corpus[19], incorporeum habere[20] non possit, NON POTEST FIERI, UT CORPUS PERMUTETUR IN[21] INCORPORALEM SPECIEM.

Unde (acsi dicat) manifestum est[22] quoniam corpus, quod Deus Filius Dei, Christus scilicet[23], assumpsit, non potuit effici secundum essentiam Deus.

[28] NEC VERO etc. Probavit[24] quod corpus Christi in divinitatem verti non potuit. Modo vult probare quod nec[25] anima ejus in eandem potuit permutari. Quam probationem ex ejusdem rationis loco deducit[26], per quam idem etiam de corpore[27] demonstravit, quoniam videlicet[28] nulla est incorporalibus communis materia. Quasi : Non potest fieri, ut corpus in[29] incorporalem speciem permutetur. NEC VERO FIERI POTEST, UT INCORPORALIA PERMUTENTUR IN SESE[30] COMMIXTIONE[31] ALIQUA : videlicet sive[32] illa, qua, manente altero, alterum

1 *add.* in *K.* 2 corporeis *PR:* corporalibus *MV.* 3 incorporeis *PR:* in corporibus *Q.* 4 *om. PR.* 5 *om.* vere... ait *V.* 6 ile *O:* hyle *AKM:* yle *mss.* 7 substantia *NOQ.* 8 hyle *A:* yle *mss. Supple:* subjecta materia est. 9 *Supple:* subjecta materia sunt. 10 quod *LT.* 11 corporea *FPRTU.* 12 et *FPQRVY.* 13 corporea *DNOW.* 14 nec *BELMNOT.* 15 ac *EFIKLMPQTX.* 16 *om. L.* 17 *om.* id est *R.* 18 *om.* ut... materiae *K.* 19 *add.* in *L.* 20 *om. L.* 21 etiam *E.* 22 *add.* autem *NO.* 23 *om. KL.* 24 *om. R.* 25 non *V.* 26 deduxit *NO.* 27 *om.* de corpore *M.* 28 secundum *NO.* 29 *om. Y.* 30 se *L:* se per *F.* 31 permixtione *NOQVY.* 32 sine *FNOQSVX.*

corrumpatur (sicut supra de vino et mari dictum est), sive[1] illa, qua utrumque mutetur (sicut de vino et aqua dictum est).

[29] Et quare non possint[2] permutari in sese incorporea, ex hujus quae sequitur maximae propositionis loco certum poterit esse. QUORUM ENIM NULLA EST COMMUNIS MATERIA, NEC IN SE QUEUNT VERTI AC PERMUTARI. Non AUTEM potest esse communis, quae omnino non est. Certum vero est quoniam NULLA omnino (sicut praedictum est) EST INCORPORALIBUS[3] REBUS MATERIA. Manifestum est IGITUR quod NON POTERUNT IN SE INVICEM PERMUTARI.

[30] Recole[4] (si didicisti) argumentationis[5] necessariae[6] artem. Et vide, cujus generis atque figurae syllogismo[7] propositum probat. Nunc enim per[8] propositionem maximam, quae est : Quorum nulla est communis materia, non poterunt in[9] se[10] invicem permutari, certum reddidit[11] quod nulla[12] incorporea in sese permutantur. Quo certissime sumpto, assumit : SED ANIMA ET DEUS sunt INCORPOREAE SUBSTANTIAE et hoc esse RECTE CREDUNTUR. Quod quoniam probatione non indiget[13], quamquam anthropomorphitae[14] corporalem imaginati sunt Deum, infert dicens : NON EST IGITUR HUMANA ANIMA PERMUTATA IN DIVINITATEM A QUA (sicut supra dictum est) EST[15] ASSUMPTA.

[31] QUOD SI etc. Hic tandem totam ratiocinationem in id quod proposuerat, videlicet quod humana natura non est in divinitatem conversa, concludit. Et breviter in unum conducens, quod supra de corpore nunc de anima necessaria ratione intulerat, ait : QUOD SI NEQUE CORPUS NEQUE ANIMA Christi POTUIT VERTI IN DIVINITATEM, ut utique (sicut ostensum est) non potuit, NULLO MODO FIERI POTUIT, UT HUMANITAS i. e. humana natura, quae per has intelligitur partes, CONVERTERETUR IN DEUM.

[32] MULTO MINUS VERO etc. Si divina et humana natura in[16] Christo per commixtionem[17] conjunctae sunt[18], id nonnisi tribus modis posse fieri superius[19] dixit[20] : videlicet si aut divinitas in humanitatem aut [21] humanitas in divinitatem transferretur[22] aut utrae in se ita commiscerentur[23], ut neutra substantia propriam formam retineret. Quod autem divinitas in humanitatem vel[24] humanitas in divinitatem transferri non possit, manifestis rationibus docuit. Si VERO altera in alteram transire posse non creditur[25], MULTO MINUS CREDI POTEST

1 sine *S.* 2 possunt *AKMVW.* 3 in corporibus *V:* in incorporalibus *K.* 4 *add.* igitur *NO.* 5 argumenta rationis *K.* 6 necesse *S.* 7 syllogissimo *D.* 8 *om. U.* 9 *om. U.* 10 sese *F.* 11 reddit *BEFNOPQR.* 12 Continuation of manuscript *G.* 13 *om. L.* 14 antropos morphitae *S:* antropo- morfitae *T:* antropomorphitae *mss.* 15 *om. A.* 16 *om. NO.* 17 mixtionem *NO.* 18 *om. NO.* 19 *om. L.* 20 ostendit *NO.* 21 vel *T.* 22 transferatur *V:* transferetur *FQ.* 23 permiscerentur *NO.* 24 aut *AKMR.* 25 credatur *K.*

earundem translationem illo factam esse modo, quem praedicta divisio[1] tertium explicavit : videlicet UT UTRAQUE i. e. divinitas et humanitas in sese CONFUNDERENTUR, QUONIAM (sicut superius demonstratum est) NEQUE INCORPORALITAS hoc est incorporeum TRANSIRE POTEST AD CORPUS, ut scilicet fiat corpus[2], NEQUE RURSUS ECONVERSO CORPUS[3] transire AD INCORPORALITATEM, ut fiat incorporeum.

Et hic quoque saepe jam dictam repetit rationem dicens : QUANDOQUIDEM HIS hoc est corpori et incorporeo, NULLA COMMUNIS MATERIA EST SUBJECTA[4], QUAE (secundum suae perpetuae subsistentiae genus[5] esse aliquid retinens) ALTERUTRIS i. e. alterutrius QUALITATIBUS PERMUTETUR[6].

<CAPITULUM OCTAVUM>
<IN QUO CATHOLICI CUM EUTYCHE CONVENIANT ET DIFFERANT>

[1] AT HI[7] etc. Errorem Eutychis hucusque destruxit. Nunc eundem breviter commemorat, ut, in quo Catholici cum eo conveniunt et in quo differunt, adducta in unum et veritatis illorum[8] et[9] figmenti ejus comparatione, melius pateat. Quasi : Divinitas et humanitas in sese transire non possunt. AT HI i. e. Eutychiani AIUNT ITA : EX DUABUS QUIDEM[10] NATURIS CHRISTUM CONSISTERE, IN DUABUS VERO MINIME. Et ex quo sensu hoc dicant, aperit dicens : HOC SCILICET INTENDENTES QUONIAM, QUOD CONSISTIT EX naturis ante conjunctionem DUABUS, ITA POTEST[11] conjunctione[12] FIERI UNUM, UT ILLA EX QUIBUS DICITUR CONSTARE NON MANEANT.

[2] Et[13] exemplum[14], quo id[15] ostendere volunt, supponit : VELUTI CUM MEL AQUAE junctum CONFUNDITUR NEUTRUM MANET[16] i. e. neque mel[17] retinet esse mel neque[18] aqua esse aqua. SED ALTERUM, ALTERIUS COPULATIONE CORRUPTUM, QUIDDAM (quasi : nescio[19], cujus nominis) TERTIUM FECIT quod (acsi dicat) neque[20] est[21] mel neque[22] aqua sed ex his quiddam unum. ATQUE ITA hoc est secundum hanc rationem ILLUD QUIDEM, QUOD EX MELLE ATQUE AQUA TERTIUM FIT[23], DICITUR ab illis EX UTRISQUE[24]

1 dictio *E.* 2 *om.* ut... corpus *M.* 3 *om. L.* 4 substantia *Q.* 5 generis *L.* 6 permutatur *PRY.* 7 *om. T: marg.* caput octavum *E.* 8 illius *R.* 9 *om. R.* 10 quippe *L.* 11 post *O: add.* post *N.* 12 conjunctionem *DNOQ: add.* ita*PR.* 13 *om. L.* 14 *add.* quoque *BNO.* 15 istud *Y.* 16 *om. K.* 17 *om. BNO.* 18 nec *AW.* 19 *del. Y.* 20 *add.* enim *EVY: om. M.* 21 *om. M.* 22 nec est *PR:* neque est *VY.* 23 est *V.* 24 *add.* naturis *E.*

CONSTARE : IN UTRISQUE VERO NEGATUR. Et quare *in utrisque negatur*[1], supponunt[2] : NON ENIM POTERIT illud tertium IN UTRISQUE CONSTARE, QUANDO quidem[3] NATURA UTRORUMQUE NON PERMANET.

[3] Sed[4] ' *ex utrisque* ', aiunt, recte dicitur. EX UTRISQUE[5] ENIM CONSTARE POTEST, LICET EA, EX QUIBUS CONJUNGITUR, ALTERUTRA QUALITATE NON MANEANT[6]. Itemque idem aliis ex parte repetit verbis, ne (quasi alieni sensus pravus interpres) vel tacendo rationes praeteriisse vel decurtatis et inconvenientibus[7] invertisse forte dicatur. Dicit igitur[8] : IN UTRISQUE VERO[9], aiunt, naturis[10] HUJUSMODI unum CONSTARE NON POTERIT, QUONIAM EA, QUAE IN SE TRANSFUSA SUNT, NON MANENT[11]. AC, cum[12] non maneant, NON SUNT (ideoque, ab hoc nomine[13] aliena, non recte dici possunt) UTRAQUE, IN QUIBUS CONSTARE VIDEATUR[14], CUM tamen non constet[15] sed EX UTRISQUE vere CONSTET, tamen illis utrisque TRANSFUSIS IN SE INVICEM MUTATIONE QUALITATUM immo mutatis qualitatibus utrorumque eorundem in se invicem transfusione.

CATHOLICI VERO partim dicunt, partim contradicunt quod opinantur Eutychiani. UTRUMQUE enim RATIONABILITER CONFITENTUR. NAM confitentur CHRISTUM CONSISTERE ET EX UTRISQUE NATURIS ET IN UTRISQUE. SED QUA RATIONE HOC DICATUR, PAULO POSTERIUS EXPLICABO.

[4] NUNC ILLUD[16], etc. Sicut illas, quibus errorem suum Eutyches posse astruere sibi videbatur, rationes recapitulavit, ita quoque suas, quibus eundem errorem destruxit, recapitulat et ait : NUNC ILLUD EST MANIFESTUM CONVICTAM ESSE SENTENTIAM EUTYCHIS EO NOMINE[17] i. e. ea omnibus[18] nota ratione QUOD videlicet[19] CUM nonnisi TRIBUS MODIS FIERI POSSIT, UT EX DUABUS NATURIS UNA SUBSISTAT scilicet UT[20] AUT DIVINITAS TRANSLATA SIT IN HUMANITATEM AUT HUMANITAS IN DIVINITATEM AUT UTRAQUE in se invicem PERMIXTA SINT[21], NULLUM HORUM MODUM[22] FIERI POTUISSE SUPERIUS DICTA ARGUMENTATIONE DECLARATUR. Nunc RESTAT id, quod supra promisimus nos paulo post explicaturos, scilicet UT DOCEAMUS QUEMADMODUM CATHOLICA FIDES DICAT CHRISTUM CONSISTERE ET EX UTRISQUE NATURIS ET IN UTRISQUE.

1 negetur *BNO.* 2 supponit *EFNOPQRTUVY.* 3 quid *R.* 4 si *L : add.* et *M.* 5 utrumque *e corr. M.* 6 permaneant *L.* Instead of *maneant,* Boethius reads *corrupta sint.* 7 *Supple :* verbis. 8 ergo *GLT.* 6 *om. FQVY.* 10 naturas *L.* 11 maneant *VY.* 12 *om. R.* 13 homine *M.* 14 videntur *NO :* videantur *B.* 15 constat *NO :* constent *B.* 16 *add.* est *S.* 17 *add.* vel modo *VY.* 18 nominibus *M.* 19 scilicet *NO.* 20 *om. U.* 21 sunt *E :* sit *M.* 22 *om. PR :* modorum *LT (e corr. EY) :* modo dum *NO (e corr. Q) :* modis *V.*

[5] EX UTRISQUE[1] etc. Supra, cum contra Nestorium disputans diceret Dei hominisque conjunctionem non fieri[2] *kata parathesim*[3], *hoc*[4] *est secundum appositionem*, dictum fuisse recordor diversos esse modos diversa sibi invicem conjungendi : et alia quidem per appositionem, ex quibus non fit unum : alia vero per compositionem, ex quibus unum aliquid fit, conjungi. Quae vero *per compositionem*, alia per commixtionem alterius vel utriusque, alia sine commixtione. Unde manifestum est, quoniam[5] omne compositum ex utrisque componentibus aut ejus proprietas ex utrorumque componentium naturis consistere dicitur. Sed hoc multipliciter, sicut subdivisio praedicta declarat.

[6] Quod ait ita : EX UTRISQUE NATURIS ALIQUID CONSISTERE[6], DUO SIGNIFICAT : UNUM QUIDEM CUM DICIMUS ALIQUID JUNGI EX DUABUS NATURIS per confusionem quod est ITA SICUT[7] EX MELLE ATQUE AQUA aliquid jungitur. ID AUTEM conjunctum tale EST, UT in eo EX QUOLIBET MODO CONFUSIS (composito scilicet)[8] : VEL SI UNA NATURA[9] VERTATUR[10] IN ALTERAM[11] VEL SI UTRAEQUE[12] IN SE INVICEM MISCEANTUR, NULLO MODO TAMEN UTRAQUE[13] PERMANEANT.

[7] ALTER VERO MODUS EST etc. Sed interponit quod SECUNDUM HUNC MODUM EUTYCHES AIT CHRISTUM CONSISTERE EX UTRISQUE NATURIS. Deinde dicit : ALTER VERO MODUS EST CONSISTENDI aliquid EX UTRISQUE naturis, QUOD (videlicet[14] illud aliquid compositione[15] unum)[16] ITA[17] JUNCTUM[18] EST[19] EX DUABUS naturis, UT ILLA[20] TAMEN, EX QUIBUS JUNCTUM ESSE DICITUR, MANEANT NEC aliquo modo IN ALTERUTRA VERTANTUR : scilicet nec unum in alterum nec in se invicem utraque. Et hoc humanae fabricae convenienti[21] exemplo declarat ita[22] : UT CUM DICIMUS CORONAM EX AURO GEMMISQUE COMPOSITAM.

[8] Quod exemplum recte ad id, propter quod inductum est, facit. HIC enim, hoc est in corona, NEQUE AURUM IN GEMMAS[23] TRANSLATUM EST NEQUE GEMMA IN AURUM CONVERSA[24]. SED UTRAQUE PERMANENT[25] quod erant, antequam fieret[26] ex eis corona. Quod intelligitur ex eo quod subjungit : NEC DERELINQUUNT PROPRIAM FORMAM : vel[27] aurum illam, qua[28] erat aurum, vel gemma

1 *add.* naturis *U.* 2 *om.* non fieri *V.* 3 kataparathesin *ABDGINOX:* kataparathesim *S:* kataparathesym *LT:* kataparatesin *MPRU:* kataparatesim *V:* kataparentesim *EFQY:* katapathesim *W:* kathaparathesyn *(in Greek letters) K.* 4 id *NO.* 5 quia *M.* 6 subsistere *R.* 7 *om. NO.* 8 scilicet *E.* 9 *om. NO: add.* non *FQV.* 10 convertatur *PR.* 11 *add.* naturam *BNO.* 12 utroque *L:* utraque *FQ.* 13 utraeque *T.* 14 scilicet *BNO.* 15 componere *L.* 16 unde *Y.* 17 *om. X.* 18 conjunctum *DEFLQRTWY.* 19 *om. X.* 20 illud *E.* 21 convenientius *NO.* 22 *om. BNO.* 23 gemmam *M:* gemmis *QV.* 24 *add.* est *L.* 25 permaneant *AM.* 26 esset *EFQ.* 27 nec *LT.* 28 quae *NO.*

illam, qua erat gemma. Sic et in *omnibus* (non modo humano ministerio verum etiam naturaliter Deo operante)[1] sine componentis[2] alicujus confusione *compositis* componentia sunt, quod[3] erant. Atque de ipsis[4] compositis praedicantur (sive *simul* alia cum aliis sive[5] *per se* alia sine[6] aliis)[7] quaecumque componentium sunt veri nominis subsistentiae[8] et earum propria quae illius, cujus sunt, generis *omnibus semperque conveniunt*[9]. Nec tantum, dum manent in illius[10] compositionis habitu componentia, sed etiam antequam ipsa jam existentia componantur et postquam a se invicem fuerint[11] dissoluta.

[9] Nam quicumque, nondum generatus, futurus est homo, jam est corpus : ut Antichristus. Quicumque vero, jam dissolutis[12] anima et corpore, non est homo, adhuc est et[13] corpus et spiritus. Quod probatur per illa corporis atque spiritus propria, quae solis his generalibus, a quibus haec nomina sunt indita, conveniunt subsistentiis, quae vere[14] de nondum conceptis et de jam dissolutis dicuntur : ut de Antichristo[15], quod[16] est in lumbis paternis, et de Phaëthonte[17], quod[18] est situs in sepulchro. Quae[19] neque de illo neque de isto dicerentur, nisi et ille jam esset et iste adhuc[20] esset genere corpus. Etsi enim a[21] se invicem partes dissolutione[22] recedunt, non tamen ab eo, cujus sunt partes : si non integritate compositi, saltem numero sui.

[10] TALIA ERGO EX ALIQUIBUS CONSTANTIA non solum ex illis sed et[23] IN ILLIS CONSTARE DICIMUS, EX QUIBUS CONSISTERE PRAEDICANTUR. TUNC ENIM, hoc est : si in ipsa compositione[24] non corrumpuntur sed[25] retinent esse quod erant, POSSUMUS DICERE CORONAM IN GEMMIS AUROQUE CONSISTERE. Gemmae ENIM SUNT[26] GEMMAE ATQUE AURUM EST AURUM, IN QUIBUS (quasi dicat : in sua substantia permanentibus) CORONA CONSISTAT. Quod non ita dicere possemus, si vel alterum vel utrumque in compositione corrumperetur. NAM IN PRIORE compositionis MODO NON EST VEL MEL ATQUE AQUA, IN QUIBUS CONSTET ILLUD, QUOD EX UTRISQUE compositione JUNGITUR.

[11] CUM IGITUR etc. Quasi : Cum utraque componentia manent, tunc et in his, ex quibus constat, compositum consistere dicitur. IGITUR CUM FIDES CATHOLICA CONFITEATUR UTRASQUE[27] NATURAS[28] divinam scilicet et humanam MANERE IN CHRISTO EASDEMQUE PERSISTERE[29] sine aliqua corruptione[30] PERFECTAS quod[31]

1 *om. D.* 2 componentibus *X.* 3 quae *EPRV (e corr. Y).* 4 illis *Y.* 5 seu *LT.* 6 sive *U.* 7 alii *U.* 8 substantia *I.* 9 Boethius, *In Cat. Arist.* I ; PL 64, 190 B. 10 ipso *T.* 11 fuerunt *E.* 12 dissolutus *EFMPQRTVY.* 13 *om. BNOT.* 14 vero *DW.* 15 *add.* dicitur *BNO.* 16 qui *FQVY.* 17 phetunte *K :* phetonte *mss.* 18 qui *V.* 19 qui *R :* quoniam *S.* 20 jam nunc *R.* 21 ad *T.* 22 dissolutionem *D.* 23 etiam *V.* 24 copulatione *NO.* 25 autem *K.* 26 scilicet *FQ.* 27 utramque *LT.* 28 naturam *LT.* 29 consistere *VY.* 30 corruptionem *D.* 31 *add.* enim *EFQY.*

est NEC ALTERAM[1] TRANSMUTARI IN ALTERAM[2], JURE DICIT CHRISTUM CONSISTERE ET IN UTRISQUE NATURIS ET EX UTRISQUE. Et sicut supra Eutychis verba cum illis, quae ei videbantur, rationibus repetebat, ut melius error ejus pateret, ita et Catholicorum verba cum[3] eorum[4] rationibus repetit, ut et ipsa a fidelibus teneantur[5] indubia.

[12] Ait ergo : IN UTRISQUE QUIDEM naturis Christum consistere fides catholica dicit, QUIA MANENT UTRAEQUE : EX UTRISQUE VERO, QUIA CHRISTI[6] (quae[7] erat ab aeterno) PERSONA et sine[8] aliqua compositione[9] UNA FIT[10] non quidem[11] quod erat (i. e. *persona* vel *una*) sed quod non erat i. e. UTRARUMQUE naturarum ADUNATIONE UNA. ' *Naturarum* ' dico non illa adunatione corruptarum sed sine aliqua corruptione MANENTIUM. Ex hoc AUTEM manifestum est quod, cum Eutychis perfidia et fides catholica dicat CHRISTUM EX UTRISQUE NATURIS JUNCTUM ESSE, NON tamen SECUNDUM EAM[12] SIGNIFICATIONEM hoc FIDES CATHOLICA TENET, SECUNDUM[13] QUAM EUTYCHES PRONUNTIAT.

[13] Vere. NAM ILLE hoc est Eutyches SUMIT TALEM SIGNIFICATIONEM CONJUNCTIONIS, cum dicitur ' EX UTRAQUE NATURA ', UT NON CONFITEATUR Christum IN UTRISQUE CONSISTERE. Et quare non confiteatur[14] ' in utrisque ', subjungit : NEQUE ENIM confitetur UTRASQUE MANERE. CATHOLICUS VERO SUMIT EAM SIGNIFICATIONEM CONSISTENDI EX UTRISQUE, QUAE[15] SIT PROXIMA[16] ILLI[17] significationi EAMQUE conSERVET, QUAE IN UTRISQUE CONSISTERE CONFITETUR[18].

[14] Patet IGITUR quoniam[19] hoc[20], quod dicitur EX UTRISQUE CONSISTERE, AEQUIVOCUM EST[21] AC POTIUS AMPHIBOLUM ET GEMINA SIGNIFICATIONE[22], ad quam rationabiliter verborum se syntaxis[23] habet, DIVERSA DESIGNANS. Et quae diversa, divisione[24] ostendit dicens : UNA QUIDEM significatione designans NON MANERE SUBSTANTIAS i. e. ita ex utrisque consistere, ut non maneant substantiae, EX QUIBUS ILLUD QUOD COPULATUM EST DICATUR ESSE CONJUNCTUM : ALIO[25] autem MODO SIGNIFICANS ITA EX UTRISQUE CONJUNCTUM, UT UTRAQUE PERMANEANT[26].

1 altera *NO:* alterum *EFQY.* 2 alterum *EFQY.* 3 et *K.* 4 eorundem *K.* 5 tenebantur *N:* tenebatur *O.* 6 Christus *NOY.* 7 qui *FPQRTVY.* 8 si non *NO.* 9 compositionem *D.* 10 *om. K.* 11 quidquid *K.* 12 illam *QV.* 13 *om D.* 14 *om.* Christum... confiteatur *I.* 15 qua *M.* 16 prima *U.* 17 illa *Q.* 18 profitetur *V.* 19 quia *FQVY.* 20 ex hoc *Y.* 21 *om. L.* 22 significationem *D.* 23 syntasis *LV:* sinthasis *AFGK- NOTUX:* sintasis *mss.* 24 dictione *E.* 25 alia *NO.* 26 *marg.* caput nonum *EM.*

<CAPITULUM NONUM>
<QUID FIDES CATHOLICA TENEAT>

[1] HOC IGITUR EXPEDITO etc. Hucusque Nestorii et Eutychis[1] errores sibi invicem contrarios et docuit et submovit. Nunc quid[2] inter eos fides catholica medium teneat, ponit. Quasi : Ex utrisque consistere aequivocum vel ambiguum est. EXPEDITO IGITUR i. e. divisione soluto[3] HOC NODO[4] AEQUIVOCATIONIS ATQUE AMBIGUITATIS, NIHIL EST[5] ULTRA QUOD ab Eutyche vel quolibet alio POSSIT OPPONI, QUIN SIT ID QUOD FIRMA VERAQUE (ordo conversus[6] : pro vera firmaque : *vera*[7], quoniam res ita se habet ; *firma*, quoniam argumentis probata) FIDES CATHOLICA CONTINET : videlicet CHRISTUM EUNDEM ESSE HOMINEM humanae substantiae integritate PERFECTUM : EUNDEM[8] veritate divinae essentiae DEUM (Et hoc quidem contra Eutychen cum Nestorio) : EUNDEMQUE QUI HOMO SIT (sicut[9] dictum est) PERFECTUS ATQUE essentia verus DEUS, UNUM ESSE personali proprietate : DEUM quidem[10] essentiae veritate AC DEI FILIUM proprietate.

[2] NEC, sicut minus intelligentibus forte videtur, ASTRUI QUATERNITATEM TRINITATIS, DUM HOMO hoc est humana natura[11] ADDITUR[12] SUPRA PERFECTUM DEUM, SED UNAM individuali proprietate PERSONAM EANDEMQUE (quae sicut Pater vel ejus Spiritus sine initio fuerat persona)[13] non aliam EXPLERE hoc est plenum reddere NUMERUM TRINITATIS : et ita *eandem*, UT, CUM HUMANITAS PASSA SIT i. e. cum non divinae sed humanae naturae conveniat passio et secundum eam tantum passus sit Christus, vere TAMEN DICATUR DEUS ESSE PASSUS.

[3] Quod[14] nequaquam diceretur, si Deus et homo *kata parathesim*[15], *hoc est secundum appositionem*, sibi invicem juncti essent in Christo. Sed quoniam[16] teste sacra scriptura *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est*[17] *Christus*, hoc est : quoniam de uno singulariter et individualiter[18] Christo divina et humana natura his, quae ab eisdem sunt indita Christo, nominibus (videlicet[19] ' Deus et homo ') ita vere et sine translationis alicujus schemate praedicantur

1 Eutychi *T.* 2 quidem *DW.* 3 soluta *FNOQ.* 4 modo *DKLNOSTWY:* vero *e corr. M.* 5 *om. L.* 6 *add.* est *LT.* 7 *om. R.* 8 eundemque *T.* 9 *add.* supra *KSU.* 10 qui *QR: om. P.* 11 *add.* eam denique quae *R: add.* eam denique *P.* 12 adducitur *L.* 13 personam *U.* 14 sed quod *K.* 15 kataparathesym *L:* kataparathesim *T:* kataparatesin *MPU:* kataparenthesim *EQ:* kataparenthesin *FS:* kataparathesin *mss.* 16 *om. L.* 17 *om. Y.* 18 individua *W.* 19 scilicet *BNO.*

sicut de quolibet homine[1] natura animae et carnis his, quibus ab eisdem naturis homo appellationem habet, nominibus (scilicet ' anima et caro ') dicuntur, supposito eodem Christo, quovis istorum praedicatorum nominum alterum et quidquid naturae per illud alterum significatae causam naturaliter comitatur poterit praedicari.

[4] Nam et cum homo sit[2] anima et corpus, hoc ejus (i. e. hominis) nomine quod est ' anima '[3] vel ' rationale ' eodem supposito, poterunt vere[4] praedicari non modo illa, quae sunt propria animarum, verum etiam illa, quae sunt propria corporum : ut *octo animae intraverunt in arcam*. Hic enim hoc plurali nomine, quod est ' *animae* ', non animas hominum sed ipsos homines auctor supposuit : et quod non animabus sed solis corporibus convenit[5], ' intrare ' videlicet, praedicavit. Similiter potest dici ' quoddam[6] rationale est album ', ut hoc nomine, quod est ' rationale ', quod ab animae potentia non modo ipsius animae sed etiam hominis nomen est, homo ipse intelligatur suppositus : et tamen ad hanc suppositionem albedo (quae non[7] animae[8] sed corporis qualitas est) vere praedicata[9].

[5] Item hoc hominis nomine, quod est ' corpus ' vel ' album ', eodem homine[10] subjecto,[11] possunt vere praedicari de ipso non modo corporum verum etiam animarum propria : ut ' rationale '[12] vel ' musicum ' vel hujusmodi alia. Et generaliter quotiescumque unum[13] multis secundum eandem facultatem appellatur nominibus, quolibet eorum (facta suppositione rei, cujus sunt nomina) vere[14] possunt caetera praedicari. Sed non omnia praedicata his, quibus fit suppositio, connexionis consequentiam reddunt.

[6] Sciendum namque[15] connexionum[16] praedicativarum[17] alias quidem consequentes, alias vero accidentales esse.[18] *Consequentes* sunt : ut ' corporeum est coloratum '[19]. *Accidentales* : ut ' corporeum est rationale '. Corporalitati namque color[20] debetur : non potentia discernendi, quae sicut color solis corporibus ita solis spiritibus convenit. Sed quoniam in uno corpus et spiritum esse contingit, de illo uno, quaecumque sunt naturaliter corporis atque[21] spiritus (sicut jam saepe dictum est)[22], vere poterunt praedicari. Nec ullo modo connexionis veritatem[23] praedicta accidentalitas poterit impedire[24], si et quod praedicatur et quo[25] suppositio[26] fit illi uni secundum eandem rationem conveniant. · *Secundum eandem rationem* ' dicimus, ne forte quis audiens de eo, quod corpus

1 *add.* et *BNO.* 2 *om. V.* 3 animal *U.* 4 *om.* poterit... vere *S.* 5 *om. K.* 6 quiddam *Q:* quidam *D.* 7 *add.* est *Y.* 8 est *K.* 9 praedicatur *V: add.* est *ENO.* 10 nomine *KN.* 11 supposito *R.* 12 ratione *NO.* 13 *add.* de *V.* 14 vere *L.* 15 tamen *PR.* 16 connexionem *T.* 17 praedicatarum *VY.* 18 *om. R.* 19 *add.* est *L.* 20 *om. L.* 21 et *R.* 22 *om. U.* 23 veritate *L.* 24 implere *PR.* 25 quod *DW.* 26 supposito *T.*

est, dici ' album est corpus ', ' album est contrarium nigro ', putet posse dici ' corpus est contrarium corpori '.

[7] Quamvis enim et[1] ' corpus ' et ' album ' et ' contrarium ' ejusdem rei sint nomina, non tamen[2] secundum eandem rationem, quoniam ' corpus ' et ' album ' a naturis : ' contrarium ' vero a disserendi ratione idem appellant. Ideoque[3] de illo[4] ' contrarium ' non vere poterit praedicari, nisi eo nomine quod illi a[5] causa contrarietatis impositum est supponatur ita : ' album est contrarium ' vel hujusmodi alio nomine cuilibet[6] rei a causa suae contrarietatis imposito. Non enim ' sibi contrariae ' (nisi forte per denominationis tropum) albedo et nigredo dicuntur sed causa[7] contrarietatis[8] albi et nigri quae vere sibi invicem contraria sunt.

[8] Diligenter tamen est attendendum quod, cum dicitur ' album est accidens ', nequaquam album ex albedinis causa sed albedo ipsa ' accidens ' appellatur. Unde manifestum est quod disserendi rationes[9] vere de aliquo praedicare non possumus, nisi subjecto praedicatum quadam rerum significatarum consequentia connectatur. Ideoque connexio, qua dicitur ' *Deus passus est* ', quamvis accidentalis sit, vera tamen est : NON QUO[10] IPSA DEITAS aliqua conversione[11] sui FACTA SIT HUMANITAS (inconvertibilis enim et omnino incommutabilis est) SED QUOD A DEITATE hoc est a Deo FUERIT ASSUMPTA ac per hoc in Filio Dei, Christo videlicet[12], vere conjuncta.

[9] Cujus conjunctionis[13] ratione recte fit non modo in naturalibus verum etiam in theologicis accidentalis et tamen vera dictionum connexio[14]. Quam quia[15] Nestorius vere fieri[16] posse non putat, cum[17] jam hoc exemplaverit hac[18] accidentali et vera connexione, quae est ' *Deus est passus* ' (in qua scilicet Christi persona hoc suo a divinitatis essentia nomine, quod est ' *Deus* ', supposita praedicatur passio, quae non divinitatis sed animalis sensibilitatis est propria), ITEM exemplat idem[19] alia accidentali et tamen vera connexione, in qua eadem Christi persona[20] (illo suo ab humanitatis subsistentia nomine, quod est ' homo '[21], subjecta)[22] praedicatur esse Filium[23] Dei, quod non est secundum humanam generationem sed secundum divinam[24].

[10] Dicit itaque : QUI HOMO EST, APPELLATUR[25] DEI FILIUS et hoc NON SUBSTANTIA DIVINITATIS, quae humanitatis[26] in ipsam[27] conversione[28] provenerit[29], SED manente SUBSTANTIA HUMA-

1 *om. M.* 2 *add.* sunt *EFMPQRVY.* 3 ideo *N.* 4 uno *NO.* 5 *om. V.* 6 cujuslibet *FIPQRU.* 7 causae *BEFILPQRSTUVY.* 8 contrarietatum *LT.* 9 ratione *U.* 10 quod *FKLPRSTUVY (e corr. Q).* 11 conversionem *D.* 12 scilicet *NO.* 13 juncti *K.* 14 *add.* qua dicitur *PR.* 15 que *KV.* 16 fidei *V.* 17 ut *E.* 18 ac *K.* 19 id est *U.* 20 *om. Y.* 21 *om. NO.* 22 substantia *E.* 23 filius *NO.* 24 humanam *V.* 25 appellatus *KM.* 26 humanitati *PR.* 27 ipsa *FLPQRTVY.* 28 conversionem *M.* 29 pervenerit *K.*

NITATIS QUAE, etsi[1] non est in divinitatem conversa, TAMEN EST DIVINITATI NATURALI UNITATE CONJUNCTA. ET CUM HAEC i. e. divinitas et humanitas DISCERNANTUR PERMISCEANTURQUE INTELLIGENTIA, cujus potestas est[2] et conjuncta dividere[3] et divisa conjungere, TAMEN UNUS IDEMQUE personali proprietate ET HOMO SIT sine humanae naturae corruptione PERFECTUS ET sine divinae naturae aliqua transformatione[4] DEUS[5] verus : DEUS QUIDEM eo QUOD ipse[6] SIT EX DEI PATRIS SUBSTANTIA hoc est ex Deo Patre secundum substantiam non creatus sed GENITUS : HOMO VERO eo[7] QUOD EX MARIA[8] VIRGINE secundum substantiam corporis, quod[9] sumpsit[10] ex ea, et secundum animam, quam accepit in ea, SIT[11] PROCREATUS.

[11] ITEMQUE[12] etc. Quod vere[13] (quamvis accidentaliter) dicatur ' *Deus est passus* ', ' *Homo est Dei Filius* ', dixit. Et opinionem, qua forte quis hoc verum esse concederet, removit dicens : *Non*[14] *quo*[15] *ipsa deitas*[16] *humanitas facta sit;* et : *non*[17] *substantia divinitatis sed humanitatis.* ITEM dicit (accidentaliter quidem sed vere) quod QUI HOMO est, DEUS est. Et quare hoc sit, supponit : EO QUOD scilicet homo FUERIT A DEO Filio Dei, i. e. Christo, ASSUMPTUS. Hoc est, quod supra dixerat de humanitate ita : *Sed quod a deitate*[18] *fuerit*[19] *assumpta.* ET econverso : QUI DEUS est, HOMO est. Et quare hoc, subjungit : QUONIAM HOMINE, hoc[20] est humana natura tamquam bene se habente habitu[21] VESTITUS SIT. Hoc est, quod superius dixerat[22] : Quia *tamen divinitati*[23] *substantia humanitatis*[24] *naturali unitate*[25] *conjuncta est.*

[12] CUMQUE IN EADEM PERSONA ALIUD SIT DIVINITAS, QUAE SUSCEPIT, ALIUD HUMANITAS, QUAM SUSCEPIT[26], IDEM TAMEN i. e. eadem persona, Christus videlicet, DEUS EST ATQUE HOMO. Hoc est, quod praedixerat : *Et cum haec ita*[27] *intelligentia*[28] *discernantur permisceanturque, tamen unus idemque et homo sit perfectus et Deus.* Attende quod ait : ' *divinitas quae suscepit* '. Et intellige quod Christus, qui ante susceptionem hanc Deus erat, suscepit[29] : ideoque dictum esse ' *divinitas suscepit* ', quia non natura sed persona suscepit naturam.

[13] NAM SI etc. Quod dixerat : *qui homo, Deus et, qui Deus, homo*[30] et eas quas supposuerat rationes (videlicet *eo quod homo a Deo fuerat*

. 1 si *Y.* 2 *om. K.* 3 disjungere *M.* 4 transformationem *D.* 5 *add.* et *V.* 6 ipsa *NO.* 7 *del. D.* 8 *add.* vera *NO.* 9 *om. NO.* 10 assumpsit *K.* 11 *om. IV.* 12 item *ES: add.* qui *K.* 13 *om. K.* 14 *om. P.* 15 quod *EPR.* 16 divinitas *UW.* 17 *om. R: add.* sit *NO.* 18 divinitate *EFGPQRVY.* 19 fuerat *LY.* 20 id *ERVY.* 21 *add.* quia in Adam turpiter deformatam humanam induens Christus pulchre reformavit naturam *NO.* 22 dixit *FQ.* 23 divinitatis *L.* 24 divinitatis *NO:* humanitati *L.* 25 habitu *L.* 26 *om.* aliud... suscepit *KPR.* 27 ista *U: om. FQVY.* 28 *add.* ita *NO.* 29 suscipit *K.* 30 *add.* est *V.*

assumptus et *quoniam Deus homine*[1] *vestitus*), adhuc contra Nestorianos : et quod, *cum*[2] *in eadem persona aliud sit divinitas, aliud humanitas, idem tamen Deus atque homo est*, adhuc contra Eutychianos inculcat. Sed[3] oblitus recolat aut nescius discat : quoniam, qui loquitur, non modo illorum de quibus loquitur verum etiam loquendi rationes prae mente debet habere et secundum eas verba formare[4].

[**14**] Nam (ut de caeteris, quae ad exponendum susceptae non faciunt paginae, taceamus) in praedicativis enuntiationibus non tam supposituri aliquid praedicamus quam praedicaturi supponimus. Prius enim, de quo aliquid enuntiemus, eligimus. Deinde de ipso vel affirmamus aliquid[5] vel negamus. In quo[6] etiam, quia[7] omnis dictio diversa significat, quid[8] et de quo[9] diligens auditor[10] attendit[11]. Verbi gratia : cum hoc nomen, quod est ' corpus ', subjicimus, quia[12] et id[13] quod est et id quo est corpus designat, supponimus eo sive subsistentiam[14] sive quod ea subsistit et[15] vel alicujus partem, quae[16] corpus est[17], vel id[18] cujus ipsum est pars.

[**15**] Itaque de Christo aliquid praedicaturi, aliquod[19] nominum ejus, quo ipsum supponamus, prius eligimus : ut, cogitantes eum hominem, hoc nomine quod est ' homo ' illum[20] supponimus et divinitatem (quae ejusdem est essentia) de illo praedicamus.Recte utique. NAM SI[21] eum prius subjiciendi ratione HOMINEM INTELLIGAS, vere dici potest quod IDEM HOMO EST ATQUE DEUS i. e. idem, qui homo est, Deus est, QUONIAM HOMO EX NATURA : DEUS vero similiter quidem ex[22] natura. Sed quod simul cum humana[23] natura, qua homo[24] est[25], est etiam divina, qua Deus est, contingit ASSUMPTIONE qua[26], cum Deus esset, humanam naturam assumpsit.

[**16**] SI VERO eundem Christum[27] prius ratione ipsum subjiciendi DEUM INTELLIGAS, IDEM DEUS EST ATQUE HOMO i. e. idem, qui Deus est, homo est, QUONIAM NATURA DEUS EST : HOMO vero similiter quidem natura. Sed quod[28] simul cum divina natura, qua Deus est, est etiam in eo[29] humana, qua homo est, contingit ASSUMPTIONE qua, cum esset Deus, humanam naturam assumpsit[30]. FITQUE IN EO GEMINA sine aliqua confusione NATURA GEMINAQUE si mavis dici[31] SUBSTANTIA, QUONIAM (sicut dictum est) et HOMO

1 hominem *T.* 2 est *K.* 3 *marg.* dicens : si *Y:* ut *L: superscr.* vel ut *T.* 4 *marg.* rationes aliae grammaticae, aliae rhetoricae ut rhesis, aliae dialecticae ut lexis *NO.* 5 *om. NO.* 6 *om. K.* 7 quod *NO.* 8 quod *L. Supple:* affirmet vel neget. 9 *om. FQ.* 10 auctor *P.* 11 attendat *DVW.* 12 quod *L.* 13 *om. R.* 14 substantiam *L.* 15 *om. MSU.* 16 quod *NO.* 17 *om. NO.* 18 *om. NO.* 19 aliquo *X:* aliquid *FQ.* 20 eum *M.* 21 *add.* etc. *P.* 22 *om. V.* 23 divina *PR.* 24 Deus *PR.* 25 *add.*homo *PR.* 26 quia *T: add.* prius *D.* 27 *om. K.* 28 qui *P:* quidem *V.* 29 *om.* ineo *U.* 30 *add.* si vero... assumpsit *VY.* 31 *om.* si... dici *L: om.* dici *I.*

est et DEUS[1] UNAque vere individuali proprietate PERSONA, QUONIAM IDEM HOMO ATQUE DEUS.

[17] MEDIAQUE EST HAEC[2] VIA catholicae fidei INTER DUAS HAERESES Nestorii et Eutychis : SICUT VIRTUTES QUOQUE vitiorum inter se contrariorum MEDIUM TENENT. OMNIS ENIM VIRTUS CONSISTIT LOCATA in DECORE hoc est : locata decora[3] IN MEDIO RERUM. Et recte dicitur virtus ' *locata in medio rerum* '[4]. Nam SI QUIDEM FIAT aliquid VEL ULTRA VEL INFRA QUAM[5] OPORTUERIT, DISCEDITUR A VIRTUTE[6]. Sic largitas media est inter prodigalitatem et avaritiam. Largitas enim dat danda, retinet[7] non[8] danda[9]. Prodigalitas vero ultra quam oporteat facit[10] : dans[11] danda et non danda. Et[12] avaritia infra quam oporteat : retinens danda et non danda[13]. Et hujusmodi plurima sunt.

IGITUR VIRTUS[14] TENET MEDIETATEM. Et ad ejus similitudinem praedicta Catholicorum fides praedictarum haeresum media est. QUOCIRCA SI QUATUOR HAEC etc., RESTAT UT EA SIT VERA[15] etc. Hic est ordo verborum.

[18] De natura vero et de persona[16], item[17] una et[18] duabus inter se combinatis, quatuor specierum divisio nascitur, quarum primam[19] Nestorius, secundam[20] Eutyches, tertiam Catholici, quartam nulli Christo convenire contendunt[21]. Sed Nestorii et Eutychis opiniones argumentis supra destruxit. Contra illam, quam nulli adhuc dixerunt, nulla argumenta adduxit. Catholicorum veram sententiam, submotis erroribus, sicut in prologo suo promiserat[22], ad ultimum posuit. Quae omnia brevi recapitulatione commemorans ait : QUATUOR HAEC NEC[23] ULTRA secundum rerum consuetudinem ESSE POSSUNT quod (videlicet personis naturisque propositis) aut diversae naturae diversaeque[24] personae sunt[25] (ut Plato et Cicero diversae personae[26] sunt earumque naturae[27] diversae) aut una persona unaque natura (ut[28] Deus Pater una persona est unaque ejus natura) aut diversae naturae et una persona (ut Plato una persona[29] est sed ejus[30] diversae naturae sunt : illae scilicet, quae sunt animae et corporis) aut una natura personaeque diversae (ut Pater et Filius et amborum Spiritus diversae personae sunt sed eorum nonnisi una natura).

[19] Quoniam[31] ergo haec est personarum naturarumque[32] unius vel

1 *add.* est *VY.* 2 *om. U.* 3 decore *e corr. I.* 4 *om.* et... rerum *L.* 5 Text in manuscript *W* continues on fol. 126. 6 veritate *T.* 7 *add.* etiam LT : *om. P.* 8 *om. DEFPQR VWY.* 9 retinenda *DEFQRVWY : om. P.* 10 *om. NO.* 11 retinens *O.* 12 *om. S.* 13 *om.* et avaritia... danda *K.* 14 *om.* et... virtus *PR.* 15 *om. PR.* 16 personantem *K.* 17 *om. K.* 18 ex *LT.* 19 *om. G.* 20 *marg.* vero *Y.* 21 contendant *E.* 22 *add.* etiam *LT.* 23 *om. K.* 24 *om. N :* diversae *O.* 25 *om. PR.* 26 naturae *I.* 27 personae *U.* 28 sicut *NO.* 29 *om.* ut... persona *L.* 30 *om. V.* 31 homo *P.* 32 naturas *K :* naturasque *NO.*

diversarum vera[1] perfectaque divisio[2], propositis ad agendum de ipsis[3] Christo[4] atque natura, necesse est UT IN CHRISTO AUT DUAE NATURAE SINT divina[5] et humana DUAEQUE PERSONAE : una Deus, altera homo, UT NESTORIUS AIT : AUT UNA PERSONA Christus UNAQUE NATURA, quae provenit humana[6] in divinam conversa, UT EUTYCHES AIT : AUT DUAE NATURAE divina[7] et humana SED UNA PERSONA Christus, qui unus est Deus et homo, UT CATHOLICA FIDES CREDIT : AUT UNA NATURA DUAEQUE PERSONAE QUOD NULLUS ADHUC dixit[8].

[20] ET DUAS QUIDEM esse NATURAS DUASQUE PERSONAS IN EA RESPONSIONE, QUAE CONTRA NESTORIUM DICTA EST, CONVICIMUS. UNAM VERO PERSONAM UNAMQUE NATURAM ESSE NON POSSE[9], EUTYCHE hoc esse PROPONENTE, MONSTRAVIMUS. NEQUE TAMEN QUISQUAM HUCUSQUE EXSTITIT TAM AMENS, UT CREDERET IN EO ESSE UNAM quidem[10] NATURAM SED GEMINAS PERSONAS. *Si* autem *quatuor haec nec ultra esse possunt, ut in Christo aut duae* etc., CUMQUE *duas quidem convicerimus*[11] etc., RESTAT UT EA SIT VERA FIDES[12] QUAM CATHOLICA PRONUNTIAT : videlicet[13] in Christo GEMINAM ESSE SUBSTANTIAM hoc[14] est divinam essentiam et humanam subsistentiam SED ipsum ESSE UNAM PERSONAM.

[21] QUIA VERO PAULO ANTE, cum errorem Eutychis exponeremus, DIXIMUS EUTYCHEM CONFITERI DUAS QUIDEM IN CHRISTO ANTE ADUNATIONEM fuisse NATURAS, divinam et humanam, UNAM VERO, divinam scilicet, esse POST ADUNATIONEM CUMQUE INTERPRETAREMUR HUNC ERROREM CELARE multiplicitate dictionum istarum ‘ ante ’[15], ‘ post ’[16] DUPLICEM SENTENTIAM, UT videlicet HAEC[17] ADUNATIO AUT GENERATIONE[18] i. e. tempore generationis ejus FIERET, CUM CORPUS HOMINIS hoc[19] est[20] humanum MINIME[21] SUMERETUR EX MARIA, AUT SUMPTUM QUIDEM EX MARIA PER RESURRECTIONEM i. e. tempore resurrectionis FIERET ADUNATIO : DE UTRISQUE QUIDEM PARTIBUS IDONEE (UT ARBITROR) DISPUTATUM EST et quod haec adunatio nullo[22] tempore, nulla omnino ratione fieri potuit[23], demonstratum[24].

1 *add.* diversa *L.* 2 dictio *E.* 3 *add.* ergo *V.* 4 persona *ENO.* 5 *add.* scilicet *FQVY.* 6 *add.* scilicet *EF(e corr. Q).* 7 *add.* scilicet *M.* 8 *Boethius:* haereticus attgiit. 9 *om.* non posse *T.* 10 *om. T.* 11 convicimus *F:* convincimus *DQ.* 12 ratio *R.* 13 scilicet *NO.* 14 id *NO.* 15 *add.* et *MNOR.* 16 *add.* scilicet *NO.* 17 vel *D.* 18 *om.* aut generatione *LT.* 19 id *NO.* 20 *om. U.* 21 *om. M.* 22 *add.* modo *PR.* 23 *om. L.* 24 demonstravit *I: add.* est *DEFPQRUVWY: om.* et... demonstratum *T.*

<CAPITULUM DECIMUM>
<IN QUO NATURAE HUMANAE STATU CHRISTUS FACTUS EST HOMO>

[1] NUNC[1] QUAERENDUM[2] etc. Quod in prologi sui praefatione promisit[3], hucusque[4] partitionis suae servato ordine executus est. Hoc est : primum Nestorii et Eutychis inter se invicem contrarios posuit et submovit errores. Deinde quid catholica fides medium teneat, docuit. Solent autem philosophi, si qua tractatibus suis viderint[5] necessaria vel quae forte[6] inquisitione digna ex verbis suis[7] posse emergere senserint[8], aut anteliminaribus paginis tamquam prolegomena praeponere[9] aut omnibus[10] expositis et[11] etiam[12] epilogorum[13] brevibus recapitulationibus terminatis[14] postponere. Quod quoniam expositi operis auctor et ex plurimorum tractatuum lectionibus et mentis propriae consulta ratione[15] didicerat[16], voluit ea, quae suae disputationi quodammodo utilia visa[17] sunt[18] et ejus tamen seriem ibi[19] tractata turbarent[20], calce[21] perfecti operis tangere et sic[22], quoniam[23] pernecessaria sunt, memoriae[24] commendare.

[2] Haec autem sunt humanae naturae status diversi : videlicet[25] et antequam peccaret homo et postquam peccavit et is[26] qui[27] ei, si non peccasset, daretur in praemium. Quoniam ergo his quae dictae[28] sunt ratiocinationibus clarum est[29] Christum[30] unam personam esse et in[31] ipso sine confusione aliqua divinae naturae humanam esse conjunctam, recte quaeritur : in quo humanae naturae statu Christus factus est homo? Hanc itaque quaestionem primo argumentis, quatenus videtur, in dubitationem adducit. Postea dubitationem[32] divisione[33] statuum[34] decutit.

[3] Ait ergo : NUNC (Quasi : expositis et destructis erroribus Nestorii et Eutychis, ostensa Catholicorum fide unam esse personam Christi sed ejusdem geminam esse naturam confitentium) QUAERENDUM EST QUOMODO FIERI POTUERIT, UT DUAE NATURAE adeo diversae, quod nullo inter se genere, nulla ratione conformes, divina scilicet et

1 *marg.* caput decimum *E.* 2 *add.* est *EFQRW.* 3 praemisit *NO.* 4 hujusque *NO.* 5 vident *LT :* viderent *RS :* videntur *P.* 6 *add.* aliqua *R.* 7 *om. L.* 8 senserunt *NOR.* 9 proponere *PX :* praepositione *NO.* 10 *om. NO.* 11 aut *MU : om. K.* 12 *om. FQRV.* 13 epilogis id est *L : add.* et *V.* 14 *add.* et *L.* 15 rationem *D.* 16 dixerat *PR.* 17 *om. EFPQRVY.* 18 *add.* quodammodo *EFQVY.* 19 in *E :* ubique *M.* 20 perturbarent *R.* 21 calcem *EFPQR.* 22 *om. R.* 23 *om. FPR.* 24 *om. K.* 25 *add.* et caetera *I.* 26 *om. L :* id *R.* 27 quod *PR :* quid *L :* quae *K.* 28 praedicta *FPQVY.* 29 *om. S.* 30 Christi *T.* 31 *om. DW.* 32 dubitatione *R.* 33 divisionem *D.* 34 statum *e corr. D.*

humana, MISCERENTUR hoc est : conjunctione[1] quadam[2] sine confusione[3] sui convenirent IN UNAM SUBSTANTIAM, ut videlicet in uno subsistente[4] simul essent et de illo uno et[5] simul[6] et divisim vere praedicarentur[7] : sicut de quolibet homine animae corporisque naturae, quarum quaedam aliquo genere, omnes simul aliqua ratione[8] conveniunt.

[4] VERUMTAMEN etc. Quasi : *Nunc quaerendum est*[9] *quomodo* etc[10]. VERUMTAMEN NUNC[11] ETIAM[12] rationabiliter post illa[13], quae dicta[14] sunt, EST[15] ET ALIA QUAESTIO QUAE ex his, quae[16] praedicta[17] sunt[18], POTEST INFERRI AB HIS QUI NON CREDUNT Christi CORPUS HUMANUM SUMPTUM ESSE EX MARIA SED ALIAS, hoc est : alio tempore atque alibi sive in caelo (ut opinantur Valentiniani) sive in alio loco FUISSE a caeteris corporibus SEQUESTRATUM PRAEPARATUMQUE incarnationi Christi QUOD IN ADUNATIONE[19] i. e.[20] *quod*, facta divinae humanaeque naturae adunatione[21], VIDERETUR[22] NASCI AC PROFERRI EX UTERO MARIAE.

[5] Quae quaestio talis est : AIUNT ENIM ita : SI CORPUS CHRISTI EX HOMINE SUMPTUM EST, sicut vos Catholici creditis, HOMO VERO OMNIS, sicut vos dicitis et[23] verum est[24], EX PRIMA hoc est primorum parentum PRAEVARICATIONE NON SOLUM TENEBATUR PECCATO, ut actu ipso faceret quod non licet fieri, ET MORTE, ut necessario[25] dissolveretur[26], VERUM ETIAM ERAT[27] quadam necessitate IMPLICITUS[28] AFFECTIBUS PECCATORUM i. e. peccandi cupiditatibus EAQUE[29] ILLI FUIT POENA PECCATI primorum[30] parentum, UT, CUM MORTE (sicut dictum est)[31] TENERET[32] OBSTRICTUS, TAMEN ESSET REUS ETIAM VOLUNTATE[33] PECCANDI, CUR i. e. qua ratione poterit astrui quod IN CHRISTO quem ex hujusmodi[34] homine corpus assumpsisse dicitis NEQUE PECCATUM alicujus actus[35] FUIT NEQUE etiam VOLUNTAS ULLA PECCANDI? quod secundum consequentiam aliorum, qui ex peccatoribus nati sunt, debere esse videretur[36].

[6] ET OMNINO. Quasi : Illi qui Christi corpus humanum ex Maria sumptum esse non credunt, ita quaerunt. ET revera TALIS QUAESTIO

1 commixtione *PR.* 2 *add.* sive conjunctione *PR.* 3 confusionem *D.* 4 subsistentiae *PR.* 5 *om. EFKPQRTVY.* 6 simile *L.* 7 praedicentur *E:* praedicerentur *Q.* 8 rationem *D.* 9 *om. R.* 10 *om.* verumtamen ... etc. *L.* 11 *om. Y.* 12 et caetera *RS: om.* quasi ... etiam *P.* 13 ea *KP:* alia *EFR.* 14 praedicta *LT.* 15 *om. NO.* 16 *om. O.* 17 dicta *TY.* 18 *om. K.* 19 adunationem *DM.* 20 *om.* id est *LM.* 21 adunationem *D.* 22 videtur *NO.* 23 *om. FQ:* ut *NO.* 24 esse *U: add.* est *FQ.* 25 necessaria *Q.* 26 dissolventur *O.* 27 eant *Q.* 28 implicitis *K.* 29 illa quae *LT:* ea quae *GLMSXY.* 30 *om. T.* 31 *om. K.* 32 tenetur *QR:* tenentur *N.* 33 voluptate *NO.* 34 *om. NO.* 35 actum *NO.* 36 videtur *DGKLSX:* videntur *NO.*

HABET DUBITATIONEM OMNINO ANIMADVERTENDAM[1], ut, quemadmodum ambiguitas argumentis adducta videtur, ita quoque argumentis purgetur. Quibus autem[2] argumentis videri potest adducta, et jam[3] tetigit et adhuc inculcat, cum ait : SI ENIM CHRISTI CORPUS ASSUMPTUM EST EX CARNE HUMANA, ut utique est, DUBITARI POTEST QUAENAM VIDEATUR ESSE CARO QUAE ASSUMPTA EST : videlicet[4] an talis, qualis Adam fuit post peccatum, an talis, qualis ipse[5] fuit ante peccatum. Et quidem talis assumpta videtur, qualis Adam fuit post peccatum[6]. EUM QUIPPE[7] quasi medicina egentem SALVUM FECIT QUEM ETIAM[8] ASSUMPSIT i. e. *corpus*, quod de massa peccatorum sola gratia *separatum* assumpsit, ab omni reatu atque vitii necessitate *liberatum*, *cum humana*[9] (quam similiter, hoc est : per solam gratiam, assumpsit)[10] *anima*[11] eadem gratia glorificavit.

[7] SIN[12] VERO TALEM HOMINEM hoc[13] est humanam naturam talem ASSUMPSIT, QUALIS ADAM FUIT ANTE PECCATUM (quod utique facere potuit, quoniam, etsi de peccatoribus et per peccatum genitis, non tamen per peccatum, hoc[14] est : ministra originali concupiscentia, corpus humanum assumpsit), VIDETUR quidem ASSUMPSISSE INTEGRAM HUMANAM NATURAM[15] SED TAMEN talem QUAE PENITUS NON EGERET MEDICINA qua[16] diceretur[17] salvanda sive[18] salvata.

[8] Si AUTEM concedatur talem assumpsisse, qualis Adam fuit ante peccatum, quaeritur QUOMODO FIERI POTEST, UT TALEM HOMINEM hoc est humanam naturam ASSUMPSERIT, QUALIS ADAM FUIT[19] ante peccatum? CUM tunc IN ADAM ESSE POTUERIT[20] et effectu[21] monstrata est fuisse PECCANDI VOLUNTAS ATQUE AFFECTIO, UNDE[22] FACTUM EST i. e. ex qua voluntate actus processit, UT scilicet non modo in re, de qua habuerat praeceptum, delinqueret verum ETIAM PRAETERGRESSIS DIVINIS PRAECEPTIS quibus dictum est ei *De ligno scientiae boni*[23] *et mali ne comedas* INOBOEDIENTIAE DELICTIS TENERETUR ASTRICTUS.

[9] IN CHRISTO VERO NEC etiam VOLUNTAS ULLA PECCANDI CREDITUR FUISSE (nedum[24] actus ipse peccati) nec debet credi, CUM PRAESERTIM SI TALE CORPUS ASSUMPSIT[25] Christus, QUALE FUIT CORPUS[26] ADAE ANTE PECCATUM, NON DEBU-

1 animadvertendum *NO.* 2 vero *U.* 3 (et jam) etiam *NO.* 4 scilicet *K.* 5 *om.* ipse fuit *K.* 6 *om.* an... peccatum *NO: om.* et... peccatum *R.* 7 *om. U.* 8 *om. D.* 9 humanam *FQ.* 10 *om.* ab... assumpsit *L.* 11 animam *FQT.* 12 si *KY (ecorr. L).* 13 id *NOR.* 14 id *NO.* 15 *om. PR.* 16 quae *EFQVY.* 17 diceret *S:* daretur *NO.* 18 vel *V:* seu *EFGMN-OSX.* 19 fuerit *T.* 20 poterit *E(e corr. D):* potuit *R.* 21 affectus *DM.* 22 verum affectio *Y.* 23 homini *L. Gen.* ii, 17. 24 necdum *NOS.* 25 assumpsisset *LT:* assumpserit *R.* 26 *om. K.*

ERIT[1] aliqua necessitate ESSE MORTALIS QUONIAM[2] ADAM quoque, SI NON PECCASSET, creditur quod NULLA RATIONE[3] MORTEM SENSISSET. Est enim sine dubio poena peccati[4] necessitas[5] moriendi[6], dicente Domino : *In quacumque hora comederis, morte*[7] *morieris.* CUM IGITUR CHRISTUS NON PECCAVERIT, quod utique non fecit, SI CORPUS ADAE QUALE ERAT[8] ANTEQUAM Adam PECCARET ASSUMPSIT, QUAERENDUM EST : CUR MORTEM SENSERIT[9]. QUOD SI TALEM STATUM HOMINIS hoc[10] est humanam naturam[11] in tali statu SUSCEPIT, QUALIS status ADAE i. e. in quali statu Adam FUIT POST PECCATUM, VIDETUR sicut Adae ita ETIAM[12] CHRISTO NON DEFUISSE NECESSITAS, UT ET[13] DELICTIS SUBJICERETUR ET PASSIONIBUS CONFUNDERETUR invitus : OBDUCTISQUE necessariae ignorantiae poena JUDICII (hoc est : recti[14] rerum examinis) REGULIS, BONUM A MALO NON SINCERA rationis INTEGRITATE DISCERNERET, QUONIAM certum est quod ADAM DELICTI PRAEVARICATIONE[15] i. e.[16] eo quod delinquendo praevaricavit immo praevaricatione[17] deliquit HAS OMNES videlicet[18] et delinquendi et patiendi[19] et ignorandi POENAS SUSCEPIT.

[**10**] CONTRA QUOS etc. Quasi : Illi qui Christi corpus humanum ex Maria sumptum esse non credunt, quales sunt Valentiniani, ita quaerunt[20] his argumentis partem suam confirmare. Et[21] Catholicorum partem infirmare posse videntur. CONTRA QUOS RESPONDENDUM EST ita : TRES videlicet HOMINUM i. e. humanae naturae STATUS INTELLIGI POSSE.

[**11**] Superius dictum fuisse recordor, quod cujuslibet subsistentis[22] aliud est natura, aliud[23] status : et quod natura sit id[24], quo[25] ipsum subsistens est aliquid. Caetera vero, quae de ipso extrinsecus illi affixa dicuntur, ejusdem ' status ' vocantur eo quod nunc sic nunc vero aliter retinens ea, quibus est aliquid, et maxime perpetuas subsistentias, divina voluntate statuatur. Ut ergo de caeteris subsistentibus aut statibus taceamus, hominem[26] et ejus illos status, quorum cognitio praesenti facit disputationi, consideremus.

[**12**] Itaque homo (qui, ex quo coepit, numquam desiit perpetuis subsistentiis esse corpus et spiritus) habitu conjunctionis ipsorum, qui *generationis et corruptionis animalis subsistentia*[27] vocatur, divina potestate atque voluntate ita statutus[28] est, ut primo posse deinde non posse[29]

1 debuit *T.* 2 quoque *K.* 3 rationem *D.* 4 *add.* mors scilicet *ENO.* 5 necessitans *E.* 6 movendi *L.* 7 *om. U. Gen.* ii, 17. 8 fuerat *T.* 9 sumpserit *NO.* 10 id *NO.* 11 *om. K.* 12 et *UW.* 13 *om. DW.* 14 *om. G.* 15 praevaricationem *D.* 16 *add.* in *A.* 17 *om.* i d... praevaricatione *K.* 18 scilicet *KNO.* 19 *om.* et patiendi *FPQR.* 20 *add.* et *V.* 21 *om. L.* 22 subsistentiis *O.* 23 *add.* est *NOU.* 24 *om. NO.* 25 quod *FQ.* 26 homine *NO.* 27 substantia *L.* 28 sttaus *Y (e corr. D).* 29 *om.* deinde non posse *L.*

dissolvi et non dissolvi recte dicatur. Non quod Deus ulla umquam ratione incipiat seu desinat posse *(potestas enim ejus est potestas aeterna)*[1] sed quod omnium, quae suae subjecta sunt potestati, alia mutanda, alia non mutanda, sola aeternae voluntatis suae causa constituit. Ex hoc igitur statuto[2] conjunctione[3] corporis et animae rationalis factus homo potuit dissolvi et non dissolvi.

[13] In quo statu Dei mandata, quibus oboediendo praemia, non oboediendo poenas mereretur[4], accepit[5]. Et oboediendo quidem non posse dissolvi vel[6] peccare immo glorificari meruisset : quis[7] est alius status. Non[8] oboediendo[9] vero meruit non posse non dissolvi vel non peccare sed omnino confundi : quis[10] est tertius status.

[14] Hos[11] ergo[12] hominum[13] i. e. Adae et deinceps ex eo per concupiscentiae peccatum originale generatorum tres intelligimus status[14], quos ipse auctor exponit[15] dicens : UNUM QUIDEM posse intelligi, qui fuit primi parentis ADAE videlicet ANTE inoboedientiae ipsius DELICTUM. IN QUO statu TAMETSI[16] AB EO Adam ABERAT MORS i. e. corporis et animae dissolutio NEC ADHUC POLLUERAT SE ULLO DELICTO quo meruisset puniri, POTERAT TAMEN IN EO ESSE VOLUNTAS PECCANDI. Ac per hoc (quasi dicat) erat in ipso potestas moriendi.

[15] ALTER vero status est, IN QUO ab hac[17] peccandi voluntate et moriendi potestate MUTARI POTUISSET, SI VOLUISSET IN PRAECEPTIS DEI MANERE FIRMITER, ut scilicet animus ejus ad transgrediendum nullius tentationis impulsu etiam vacillaret. Vere utique. TUNC ENIM FORET[18] ADDENDUM ID, UT[19] NON[20] MODO[21] NON[22] PECCARET AUT PECCARE VELLET SED NE[23] POSSET[24] QUIDEM AUT[25] PECCARE AUT VELLE DELINQUERE. Ac[26] per hoc (quasi dicat) nec mori nec passionibus affici posset. Quod tamen sane intelligendum est : non quod scilicet Deus (cujus est potestas aeterna, sicut[27] jam diximus)[28] desinat umquam posse quod potuit sed quod, ut[29] sic esset, si non peccaret homo, divina voluntas constituit. Nam potestati delinquendi, qua etiam qui assistunt ei non sunt stabiles, praesto est potestas puniendi, qua[30] et in angelis suis reperit pravitatem.

[16] TERTIUS STATUS EST POST DELICTUM, IN QUO MORS ILLUM SUBSECUTA EST et ex divinae voluntatis constitutione NECESSARIO ET similiter PECCATUM IPSUM VOLUNTASQUE[31]

1 *Dan.* vii, 14. 2 statu *EFLQ.* 3 conjunctionem *DN:* conjunctionis *E.* 4 meretur *V:* mererentur *L.* 5 accipere *L.* 6 *add.* non *L.* 7 qui *PRUV (e corr. E).* 8 nam *D.* 9 *om.* poenas... oboediendo *S.* 10 qui *PRUVY.* 11 nos *Y.* 12 igitur *DEFKPQRVWXY.* 13 omnium *FQ.* 14 *om. NO:* statum *Y.* 15 exposuit *T.* 16 tamen si *T:* tamen etsi *P.* 17 ac *E.* 18 forte *NO* 19 *om.FNOQY.* 20 in *L.* 21 eo *L.* 22 nec *FPQR.* 23 non *X.* 24 posse *XV.* 25 *om. LT.* 26 aut. *R* 27 *om. L.* 28 *add.* jam *L.* 29 *add.* sit *T.* 30 quia *L.* 31 voluntas est *R.*

PECCATI[1]. Hi sunt igitur tres secundum ea, quae dicta sunt, hominum. status.

QUORUM statuum HAEC quae dicturi sumus SUNT LOCA SUMMITATUM ATQUE CONTRARIORUM i. e. contrariarum sibi invicem extremitatum : IS[2] videlicet STATUS, QUI PRAEMIUM ESSET, SI IN PRAECEPTIS DEI[3] ADAM MANERE VOLUISSET : ET IS[4], QUI POENAE FUIT, QUONIAM in praeceptis MANERE NOLUIT. Et vere hi duo quodammodo loca sunt contrariarum inter se[5] invicem[6] summitatum. IN ILLO ENIM, *qui* (qualiter dictum est) *praemium esset*, NEC MORS ESSET dissolutionis NEC PECCATUM transgressionis NEC etiam VOLUNTAS ULLA PECCATI[7]. IN HOC VERO, qui est post delictum, ET MORS est ET PECCATUM ET OMNIS AFFECTIO DELINQUENDI OMNIAQUE (ut breviter dicam) per originale vitium[8] PRONA IN PERNICIEM[9] et adeo infirma quod NEC etiam[10] QUIDQUAM OPIS[11] IN SE HABENTIA, UT POST LAPSUM in sua POSSET RESURGERE.

ILLE VERO MEDIUS[12] IN QUO SCILICET PRAESENTIA QUIDEM MORTIS VEL PECCATI ABERAT, POTESTAS VERO UTRIUSQUE i. e. peccati et mortis CONSTABAT, INTER UTRUMQUE praedictum STATUM COLLOCATUS[13] EST.

[17] EX HIS IGITUR etc. Hucusque divisit status Adae vel eorum, qui humanae generationis lege (hoc est : per originalis concupiscentiae peccatum) propagati sunt. Quorum omnium in Christo, qui quidem ex peccatoribus sed non lege peccati corpus assumpsit[14], aliquid fuisse nunc ingreditur dicere : sed omnino nihil ex necessitate, cui caeteros addicit[15] peccatum generationis eorum, immo omnia ex sola voluntate. Hoc autem ideo dicit, ut eorum, qui Christi corpus ex Maria sumptum esse non credunt, praedicta argumenta consequentiae suae rationem[16] in Christo minime facere debere intelligant : qui non nesciunt quod, quamvis aliquae sint rationes, quae in quarumlibet rerum seu facultatum generibus recipiuntur, sunt[17] tamen[18] aliquae quae[19], certis[20] addictae generibus[21], ultra illa sua sive universalitate sive probabilitate sive etiam necessitate non faciunt.

[18] Quasi : Hi sunt tres hominum status. EX HIS IGITUR TRIBUS STATIBUS CHRISTUS QUI[22] non[23] humana lege factus est homo CORPOREAE NATURAE SUAE QUODAMMODO INDIDIT non omnes sed SINGULAS hoc[24] est aliquas CAUSAS. Et quas et ex quibus,

1 peccandi *DEKRSTUW*. 2 his *LT*. 3 *om. T*. 4 his *L*. 5 *om. NO*. 6 *om. N*. 7 peccandi *L*. 8 peccatum *LRT*. 9 pernicie *NO*. 10 *om. R*. 11 operis *KLM (e corr. Y)*. 12 *add.* status *KY (Boethius)*. 13 locatus *NO*. 14 assumpserit *U*. 15 adicit *LT*. 16 ratione *FPQRT*. 17 sed *R*. 18 *om. R*. 19 *om. D:* prae *PR*. 20 caeteris *PR*. 21 *om.* addictae generibus *L*. 22 quando *L*. 23 *om. LV*. 24 id *NO*.

ostendit dicens : NAM QUOD ASSUMPSIT MORTALE CORPUS, quod utique ideo[1] fecit UT A GENERE HUMANO MORTEM FUGARET, PONENDUM EST IN EO STATU i. e. secundum hoc factum esse putandum est, QUOD POST ADAE PRAEVARICATIONEM eidem Adae et toti humano generi ex eo per concupiscentiam propagato POENALITER (hoc est, ut in eo[2] esset mors proprii poena peccati) INFLICTUM EST.

[**19**] QUOD VERO NON FUIT IN EO, Christo scilicet[3], VOLUNTAS ULLA[4] PECCATI[5] (quantum quidem ad hoc, quod ipse est[6] Deus, ab illo hujusmodi voluntas naturaliter aberat, sed quantum ad gratiam, qua factus est homo) EX EO[7] SUMPTUM EST STATU[8] i. e. secundum illum[9] hoc ei datum est statum QUI ESSE POTUISSET, NISI VOLUNTATEM SUAM Adam INSIDIANTIS SIBI i. e. diaboli FRAUDIBUS APPLICASSET.

[**20**] Et haec quidem in Christo secundum illos fuerunt status, qui sibi invicem contrarii summitatum loca sunt. RESTAT IGITUR TERTIUS STATUS[10] ID EST MEDIUS : ILLE SCILICET[11] QUI EO TEMPORE FUIT, CUM NEC MORS ADERAT ET ADESSE POTERAT non modo mors sed et mortis praecursoria causa, hoc[12] est VOLUNTAS DELINQUENDI. IN HOC IGITUR STATU ADAM TALIS FUIT, UT MANDUCARET AC[13] BIBERET, UT ACCEPTA DIGEREret, UT[14] LABERETUR IN SOMNUM ET hujusmodi ALIA faceret QUAE EI NON DEFUERUNT : HUMANA QUIDEM i. e. humanae vitae illius, qua[15] *in animam viventem factus* fuerat, deputata SED CONCESSA ET talia QUAE NULLAM POENAM MORTIS tamquam peccata[16] INFERRENT. QUAE OMNIA CHRISTUM HABUISSE DUBIUM NON EST.

[**21**] NAM etsi factus fuit Christus in animam vivificantem, tamen sicut Adam *factus* (ut dictum est)[17] *in animam viventem*[18] ET MANDUCAVIT ET BIBIT ET in[19] caeteris, quae humana[20] statu primo exigebat natura, HUMANI CORPORIS OFFICIO absque necessitatis[21] alicujus indigentia FUNCTUS EST. NEQUE ENIM[22] etiam[23] IN ADAM TANTA INDIGENTIA TUNC FUISSE CREDENDA EST, QUANTA FUIT POST PECCATUM, UT scilicet, NISI MANDUCASSET, VIVERE NON POTUISSET : SED talis potius quod, SI QUIDEM EX OMNI LIGNO ESCAM SUMERET, SEMPER[24] VIVERE POTUISSET HISQUE hoc est haec[25] sumendo NON MORI. Et IDCIRCO, ut videlicet his semper[26] vivere[27] potuisset, PARADISI FRUCTIBUS EXPLEBAT

1 non *M.* 2 *add.* loco *Y.* 3 *om. L.* 4 *om. NO:* illa *A.* 5 peccandi *LT: add.* non *T.* 6 *om. T.* 7 *om.* ex eo *DW.* 8 hoc *NO.* 9 hunc *NO.* 10 *om. X.* 11 *om. K.* 12 id *NO.* 13 et *R.* 14 aut *E.* 15 quia *I. Gen.* ii, 7. 16 peccato *U.* 17 *om.* ut... est *NO.* 18 *om.* tamen... viventem *K.* 19 *om. T.* 20 humano *LT.* 21 necessitate *U.* 22 *om. T.* 23 *om. NO.* 24 saepe *PR.* 25 ex *E.* 26 *om. I.* 27 *add.* non *X.*

EAM quae dicta est INDIGENTIAM. Non enim etiam[1] in hoc poenali statu omnia, quibus indigere dicimur[2] talia sunt, ut, quamvis in hac vita degentibus quodammodo adminiculentur[3], sine illis tamen mori necesse sit : qualia sunt vestimenta, vehicula et multifariae[4] qualitatis hujusmodi plurima, sine quibus quidem vivere possumus, et tamen his indigemus.

[22] Multo magis ergo in illo statu, qui fuit ante peccatum, Adam etiam sine escis vivere poterat[5]. Et tamen his indigebat. QUAM hoc[6] est cujusmodi[7] INDIGENTIAM IN CHRISTO fuisse secundum statum illum, qui fuit Adae[8] ante peccatum, NULLUS IGNORAT : SED hoc sola ejus POTESTATE, NON[9] aliqua praeter ipsius voluntatem NECESSITATE.

[23] Ex his manifeste intelligi potest, qua ratione[10], quamvis ex homine corpus Christi sumptum sit atque omnis homo ex prima praevaricatione et peccato et morte teneretur, non fuerit tamen in eo peccatum neque voluntas ulla peccandi : et cum ipse non peccaverit, tamen mortem (quae peccati poena est) senserit, quia videlicet[11] non humanae generationis lege (hoc est : per peccatum concupiscentiae) sed sola voluntate factus[12] homo, quae[13] voluit, de praedictis humanae naturae statibus (ut nos de necessitatibus nostris erueret) liber ab omni hujusmodi necessitate[14] suscepit. Ideoque ratio regulae, quae propria est generis praevaricatorum, extra genus illud in argumentum adducta, non facit. Itaque secundum illum statum, qui futurus erat praemium oboedientis, immunis ab omni peccato : secundum illum statum, qui poenalis est inoboedientis passiones[15] multas etiam[16] *usque ad mortem* recte sustinuit : et secundum illum, in quo Adam ante peccatum Paradisi fructibus illam (quae dicta est) indigentiam explebat, potestate non necessitate humani corporis officio functus est.

[24] ET HAEC IPSA quidem INDIGENTIA ANTE RESURRECTIONEM IN EO FUIT. POST RESURRECTIONEM VERO TALIS EXSTITIT, UT ILLUD CORPUS HUMANUM secundum haec, quae ipse ad humanos usus[17] habere voluerat, ITA MUTARETUR SICUT[18] ADAE PRAETER VINCULUM PRAEVARICATIONIS MUTARI POTUISSET essetQUE in eo id QUOD IPSE DOMINUS JESUS CHRISTUS DOCUIT NOS non modo exteriori verborum sono clamare[19] verum etiam intimi affectus VOTIS OPTARE, UT videlicet VOLUNTAS EJUS, remoto indigentiae omnis impedimento, FIAT

1 *om. FQPR:* et *S.* 2 dicuntur *R.* 3 adminiculetur *V.* 4 multivariae *AMV:* multae variae *L.* 5 potuit *I.* 6 id *NO.* 7 cujusmodis *FQ.* 8 *om. NO.* 9 nec *EFPQRVY.* 10 rationem *D.* 11 scilicet *E.* 12 *add.* est *EFPQR.* 13 qui *MT.* 14 End of manuscript *L.* 15 passione *P.* 16 et *DEFIMPQRTUVWY.* 17 *om. M.* 18 secundum *M.* 19 clamore *KT.*

ET IN TERRA hoc est in hominibus[1] SICUT IN CAELO hoc est in angelis : ET UT REGNUM EJUS quo carnis spiritus in omnibus imperet ADVENIAT ET NOS LIBERET a quocumque hujus saeculi MALO. HAEC ENIM. Quasi[2] : Haec[3] docuit[4] ipse[5] Christus optare. Et nos utique, prout docuit, ita faciamus[6]. HAEC ENIM OMNIA DEPRECATUR ILLA HUMANI GENERIS non quidem omnium sed FIDELITER hoc[7] est[8] recta fide CREDENTIUM BEATISSIMA IMMU TATIO. Id[9] est : Ipsi immutandi haec omnia deprecantur.

HAEC SUNT, o Johannes, QUAE AD TE dirigenda SCRIPSI DE CREDULITATE MEAE FIDEI i. e. de his, quae recte credenda[10] credo. QUA IN RE. Quasi[11] : Quoniam haec[12] ad te direxi, volo ut, si qua[13] aliter quam convenit a me dicta cognoveris, corrigas. Nam SI QUID a me DICTUM EST PERPERAM hoc est perverse, NON ITA SUM AMATOR MEI, UT EA QUAE SEMEL sine ratione EFFUDERIM, CONTENDAM ANTEFERRE cujuslibet MELIORI SENTENTIAE. Nec debeo contendere et tamquam sint mea defendere. SI ENIM NIHIL BONI EX NOBIS EST i. e. nulla si res est, quae nobis auctoribus bona sit, ut utique non est, NIHIL EST QUOD DEBEAMUS AMARE IN[14] SENTENTIIS[15] tamquam NOSTRIS.

QUOD SI CUNCTA SUNT BONA EX ILLO hoc est illo[16] solo[17] auctore, QUI SOLUS non extrinsecus accidente bonitate sed veritate essentiae suae EST BONUS, ILLUD POTIUS ESSE[18] BONUM[19] CRE DENDUM EST[20], QUOD INCOMMUTABILIS BONITAS i. e. Deus qui incommutabiliter bonus est ET OMNIUM BONORUM CAUSA incommutabili proposito suae voluntatis PERSCRIBIT[21].

1 omnibus *NOR: superscr.* vel hominibus *R.* 2 om. *E.* 3 hoc *AQT: add* itaque *NO.* 4 *add.* nos *FPQRVY.* 5 *om. NO.* 6 facimus *GIKMX.* 7 id *NO:* haec *X.* 8 *om. U.* 9 hoc *R.* 10 credendo *T.* 11 *om. K.* 12 *om. NO.* 13 quae *E.* 14 *add.* nostris *V.* 15 *add.* immo *V.* 16 *om.* hoc est illo *T.* 17 *om. PR.* 18 *om. UY.* 19 *om. PR.* 20 *om. PR.* 21 praescribit *NOPRT: add.* In hoc volumine sunt tres libri. scilicet Boethius de Trinitate, Boethius de Hebdomadibus, Boethius de duabus naturis et una persona in Christo. Liber sanctae Mariae et beati Bernardi Parisius. Qui hunc librum furatus fuerit, anathema sit. Liber beati Bernardi Parisius. Qui hunc librum furatus fuerit vel alienaverit vel titulum aeraserit, anathema sit. Amen. *T:* Explicit liber Boethii sanctae Trinitatis. Dona superna seni lector pius oret Ugoini (?) scripta manu cujus documenta libri legit hujus. Liber sanctae Mariae Clarae Vallis *U:* Explicit liber Boethii de sancta Trinitate *O:* Explicit Boethius de sancta Trinitate liber *N:* Explicit commentum Gilberti super libros Boethii Romani et christiani philosophi *m. rec. N:* Severini Boethii de Trinitate liber explicit *EFQ:* Finit. Amen. Deo gratias *Q:* Explicit Boethius de duabus naturis. Amen *K:* Explicit *IX:* Magistri G. Pictaviensis episcopi super Boethium de Trinitate tractatus explicit et super aliis libris ejusdem. Finito libro sit laus et gloria Christo *P:* Severini Boethii de duabus naturis et una persona Christi liber explicit. Amen. Liber sancti Amandi Elnonensis Coenobii. Si quis abstulerit vel dederit, anathema sit. Fiat, fiat. *V.*

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Le romain renvoie au corps des articles, l'italique aux notes.

Abel, 113, 115.
Abélard (Pierre), 99, 113, 114.
Abraham, 9, *116*, 119, 321, 326.
Abraham ibn Daūd, *35*.
Abu-Bakr al-Rāzī, *57*.
Abu'l-Barakat al-Bagdādī, 21, *24*, *42*, 57-98.
Accurse, 136, 138.
Achille, 279.
Adam, 23, 119, 122, 197, 198, 325, 326, 351-356.
Adam (Ch.), *69*.
Adam Scot, 121.
Adamek (J.), *123*.
Adémar de Chabannes, 117.
Adrien, pape, 228.
Aeneas Silvius Piccolomini, v. aussi Pie II, 225.
Alain de Lille, 107.
Albéric, 228.
Albert le Grand, *164*, 211.
Alcuin, 5-19.
Alexandre d'Aphrodise, *72*, *199*.
Alexandre de Roes, 226, 227.
Alfarabi, v. *al*-Farabi.
Algazel, v. *al*-Ghazālī.
Altaner (B.), *153*, *154*.
Alverny (M. T. d'), *35*.
Ambroise (saint), 211, 223.
Amos, 189.
André de Saint-Victor, 111.
Anselme (saint), *191*.
Anselme de Havelberg, 109, 114, 115, 121, 122, 126, 132.
Apollon, 165, 170.
Apparatus in Decretum, *137*.
Apulée, 167, *176*.
Ariston, 167.
Aristote, 10, *22*, *27*, 36, 37, 39, 40, 42, 43, *48*, 55, *76*, *81*, *83*, *99*, *102*, 130, 135, 136, 147, *153*, 163, 165, 166, 169, 181, 195, 199, 200-203, 205, 221-225, 268, 269, 273, 274.
Arius, *8*, 13, 14, 15, 16, 17, 18.
Arnaud de Bonneval, 101, 104.
Arnulf, 228.
al-Ash'arī, *23*.
Athanase (saint), 329, 330, 331.
Auguste, 218.
Augustin (saint), 5, 8, 9, 11, *56*, 102, *112*, 113, 118, 119, *120*, 122, 128, 129, 132, 133, 146, *153*, *180*, 190, 191, 211, 224.
Averroes (Ibn Rushd), 135, 145, *149*, 159, 162, 163, *199*, 201, 202, 203, 205.
Avicebron, v. Ibn Gebirol.
Avicenne (Ibn Sīnā), 21-56, 57,58, 61, 63, *64*, 69, *70*, 76, *88*, 92, 96, 97, 135, 144, 145, 146, 149, 160-163, 194, 202.
'Ayad (K.), *24*.

Badawi (Abderahman), *28*, *29*, *33*, *43*, *44*.
Bahmanyār, 44.
Baneth (D. Z.), *48*.
Barbi (M.), 172.
Bardenhewer, *39*.
Barthélémy de Capoue, *145*.
Basile, empereur, 208, 232, 233.
Battaglia (F.), *221*, *224*.
Béatrice, 171, 175, 177, 178.
Becker, *19*.
Bède le Vénérable, 111.
Beer (K.), *219*.
Béranger, 228.
Bergson (H.), *82*, *83*.
Bernard (saint), 99, 100, 101.
Bernard de Chartres, *114*.
Bloch (M.), *116*, *117*.
Boccace, *180*.
Bodin (Jean), 129.
Boèce, 6, *13*, *19*, 101, 135, 144, 157, 162, 241-357.

Boethius, v. Boèce.
Boèce de Dacie, 135.
Bömer (F.), *102*.
Bonnerstädt (E.), *135*.
Bouyges (M.), *199*.
Brandt, *13*.
Bréhier (E.), *37*, *40*, *205*.
Brown, *120*.
Brunet Latin, *166*.
Bruns, *72*.
Büchner (M.), *227*.
Bultmann (R.), *127*.
Burchard, abbé de Balerne, 100.
Burdach (K.), *210*.
Busnelli, *174*.
Buttimer (H.), *109*.

Cacciaguida, 175, *178*.
Calonymos b. Calonymos, *23*.
Candidus, 6, 8, 9, 11, 12, 14-18.
Carteron (H.), *204*.
Casella (M.), 165.
Cassiodore, 136.
Cassirer (E.), 215, *216*.
Cérès, 170.
Césaire de Heisterbach, 127.
Chalcidius, 166.
Chanson de Roland, 166.
Charlemagne, 6, 122, 128, 129, 132, 226, 228, 230, 232.
Charles Martel, 175.
Charles le Simple, 122.
Chenu (M. D.), *113*, *115*.
Chevallier (Ph.), *184*.
Chremes, 285.
Cicéron, *102*, 167, *172*, 173, 175, *222*, 258, 279, 281, 279, 280, 306, 347.
Claudien Mamert, 102.
Clément (saint), 228.
Codrus, roi d'Athènes, 167.
Colotès, *173*.
Constantin, 122, 125, 128, 132, *178*, 218, 227, 228.
Constantin III, 232.
Copernic (N.), 215.
Corbin (H.), 94, 95.
Cratès, 136.
Crescas (Hadaï), *92*, *203*.
Crombie (A. C.), 97.
Cyprien (saint), 210, 211, 217.

Damasus, 138.
Daniel, 118, 121, 128.
Dannenbauer (H.), *220*.
Dante Alighieri, 165-181, 210, *211*.
David, 119, 321.
Delisle (L.), *245*.
Dempf (A.), *213*, *233*, *236*.
Denys l'Aréopagite (Ps.), 101, 175, 183-194, 213-216, 219, 230.
De Poorter (A.), *245*.
Descartes (R.), *25*, 58, *69*, *76*, 215.
Descoqs (P.), 145, *146*, *147*.
De Simone (L.), 243.
Destrez (J.), 152.
De Wulf (M.), 143.
Dieterici, *69*.
Dietrich von Niem, 224.
Dodds (E. R.), *7*, *38*.

Eckhardt, 215.
Edwards (E.), *95*.
Eichmann (E.), *209*.
Elipand, 14, 15.
Ellis (A. G.), *95*.
Esaü, 223.
Étienne II, 228.
Étienne d'Alexandrie, *84*.
Eugène IV, pape, 212, 238.
Eusèbe, 16, 17, 118.
Eusèbe de Nicomédie, 228.
Eutyches, 241, 249, 250, 251, 253, 254, 257, 274, 317-319, 326, 327, 328, 337, 339, 341, 342, 347, 348, 349.
Ézéchiel, 197, 198.

Fakr al-Dīn al-Rāzī, *28*, *29*, 95.
al-Farabi, 135.
Félix d'Urgel, 14.
Fichte, *5*.
Finke (H.), *220*.
Fliche (A.), *225*.
Forest (A.), *143*, *157*, *159*.
Forget (J.), *23*, *28*, *29*.
François de Meyronnes, 183-191, *211*.
Frédéric Barberousse, 108, 128, 227.
Frédéric II, 210.
Frédéric III, *225*.
Freimann (A.), *198*.
Furlani (G.), *25*.

Galland (A.), 16.
Gandillac (M. de), *212*, 215, 216, *225*.
Gardet (L.), *25*.
Gauthier (L.), *194*.
Gazali, v. al-Ghazālī.
Gennade de Marseille, *153*.
Geoffroy d'Auxerre, 243, 244.

Geoffroy de Trani, 136, 138.
Gérard d'Abbeville, 246.
Geroh de Reichersberg, 130.
Gersonide, 201.
Gewirth (A.), *222*.
al-Ghazālī, *29*, *48*, *193*, 194.
Ghellinck (J. de), *6*, 108, *109*, *117*, *125*.
Gierke (O.), *240*.
Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, 101, 241-357.
Gilles de Lessines, *143*.
Gilson (Ét.), *25*, *26*, *29*, *34*, *48*, *56*, *110*, *132*, 135, 165, *172*, *211*, *224*, *240*.
Giraud de Barry, 130.
Glareanus (H. L.), 241.
Godefroy, v. Geoffroy.
Goichon (A.-M.), *28*, *97*.
Goldenthal (J.), *194*, *202*.
Grabmann (M.), *5*, *135*, *145*, *222*, *223*, 244, *245*.
Gratien, *136*.
Green (W. W.), *118*.
Grégoire de Nysse, 147.
Grundmann (H.), *230*.
Guillaume d'Auvergne, *29*, *213*.
Guillaume Durand, évêque de Mende, 224.
Guillaume de Malmesbury, 108.
Guillaume de Tyr, 117.
Gundissalinus, *35*.
Günter (H.), *208*, *227*.

Haeler (J.), *220*.
Halm (C.), *246*.
Halphen (L.), *227*.
Hamelin (O.), *39*, *49*.
Haring (N. M.), *243*, *244*.
Harnack, 6.
Haskins (Ch. H.), 131.
Hauréau (B.), *246*.
Hayduck, *83*.
Haymon d'Halberstadt, *128*.
Hécube, 285.
Hegel, *5*.
Heimpel (H.), *212*.
Heinze, *36*.
Henri Ier, empereur, 228.
Henri IV, empereur, 104.
Henri de Huntingdon, *117*.
Henricpetri (A.), *241*.
Henry (P.), *7*, *10*.
Héris (Ch. A.), *164*.
Herold (J.), *16*.
Hiéroclès, 41.
Hilaire (saint), 329, 331.
Hildegarde (sainte), *174*.
Hoffmann (E.), *213*.
Holtzmann (R.), *207*.
Honorius IV, *99*.
Honorius Augustodunensis, 101, 119.
Hostiensis, 138.
Hugues, 228.
Hugues de Rouen, 121.
Hugues de Saint-Victor, 105, 109-114, 119, *120*, 122, 123, 131, 229.
Humbert de Romans, 120.

Ibn Ezra (Abraham), 193, *197*, 198, *200*.
Ibn Gebirol (Avicebron), *143*, 159.
Ibn Kammūnā, *95*.
Ibn Sab'īn, *48*.
Ibn Taymiyya, *23*, *94*.
Ibn Tufayl, *194*.
Ibn Zayla, 44.
Ibrahim al-Makki, *94*.
Innocent III, *123*, 209, 210, 218.
Innocent IV, 138.
Isaac, 9, *116*, 186.
Isidore, 109, *110*, *118*.

Jacob, *116*.
Jacques de Tella, dit Baradaï, 154.
Jean (saint), 8, 189.
Jean de Beleth, 121.
Jean Duns Scot, *47*, *48*, 225.
Jean Gué, 245.
Jean de Meung, 107.
Jean Philopon, *42*, *83*, *84*.
Jean de Salisbury, *102*, 116, 127, 129, 130, 132, 136.
Jean Sarrazin, 184.
Jean Scot Érigène, 99.
Jérome (saint), 17, 111, 118, 136, *209*, 211, 226, 228.
Joachim (H. H.), *40*.
Joachim de Flore, 126, 132, *174*.
Job, 101.
Joel, *23*, *32*.
Joffridus Henrici, 245.
Johannes, v. aussi Jean.
Johannes Andreae, 138.
Johannes diaconus, 249, 250, 357.
Johannes Teutonicus, 136, *137*.
Joseph, 223.
Joseph Caspi, *23*.
Joseph ibn Waqār, 194.
Juda Halevi, *48*.

Junon, 170.
Jupiter, 170.
Justinien, 175.

Kallen (G.), *212*, *219*, *221*, *225*, *234*.
Kamlar (W.), *126*, *133*.
Kant (I.), *5*.
Kantorovicz (E.), *224*.
Kaufmann (D.), *72*, 75.
Kleineidam (E.), 143.
Koch (T.), *219*.
Koffmane (G.), *18*.
Kohler (Ch.), *245*.
Kraus (P.), *26*.
Kutubi, *23*.

Lagarde (G. de), *214*, *222-225*, *234*.
Landauer (J.), *35*.
Landgraf (A. M.), *114*, *244*.
Langlois (Ch. V.), *183*.
Lapparent (P. de), *211*, *215*, *223*.
Lauer (Ph.), *246*.
Leclercq (J.), 100.
Leibnitz, 31, 56.
Léon VIII, 228.
Léon IX, *209*, 210.
Léon l'Hébreu, *23*.
Lewis (G.), *76*.
Liber de Causis, *39*, 101.
Lothaire, empereur, 228.
Louis le Débonnaire, 227, 228.
Lowith (K.), *110*.
Lubac (H. de), *118*, *121*.
Lucas de Penna, 138.
Luther (Martin), 227.
Lutpold de Bebenburg, 224, 226, 236.

Mabillon (J.), *16*, *100*.
Macrobe, *104*, *173*.
Mahomet II, 239.
Maïmonide (Moïse), 23, *32*, *194*, *196*, 198-202.
Maine de Biran, 31.
Mandonnet (P.), *139-142*, *145-154*, *162*, *163*.
Manitius (M.), 244, *247*.
Marie (la Vierge), 318-321, 327, 329, 345, 348, 350, 352, 354.
Marius Victorinus, 5-19.
Mars, 170.
Marsile de Padoue, 221, 222, 223, 225.
Martin, empereur, 232.
Martin (H.), *245*.
Martin (V.), *225*.
Marx (J.), *215*.
Massignon (L.), *26*, *48*.
Matthieu d'Aquasparta, *29*, 135.
Matthieu Paris, 108, 116.
Médée, 285.
Melanchton, 129.
Mercure, 170.
Meunier (M.), *181*.
Michelet (J.), *116*.
Migne, 242.
Minerve, 165, 170.
Moderatus de Gadès, *7*.
Modestinus, 136.
Moïse, 119, 120, 186, 189, 198, *200*.
Moïse Maïmonide, v. Maïmonide.
Moïse Narboni, 193-205.
Molinier (A.), *245*.
Molitor (E.), *220*, *234*, *235*.
Mondolfo (R.), *39*, *40*, *43*.
Morin (G.), *153*.
Munk (S.), *32*, *193*, *201*.

Nagel, *166*.
Nardi (Br.), *174*, *180*.
Nasîr al-Dîn al-Tûsî, *28*.
Naumann (P.), *239*.
Nemesius d'Emèse, *75*.
Nestorius, 241, 249, 250, 251, 256, 257, 274, 275, 296, 316, 317, 339, 342, 347, 348, 349.
Neubauer, *193*, *194*.
Nicolas de Clairvaux, 100-106.
Nicolas de Cues, 207-240.
Nicolas de Saint-Albans, *100*.
Noé, 119.

Orderic Vital, 108, 117, 122, 127, 129, 130.
Orose (Paul), 118, 123, 128.
Orphée, 176, *180*.
Othon Ier, 207, 208, 210, 218, 228, 229, 230.
Othon de Freising, 108, 116, 118, 121, 122, 123, *124*, 125-129.
Ottaviano (C.), *243*.

Pallas, v. Minerve.
Papinien, 135, 136, 137.
Parent (J. M.), *101*.
Passerin d'Entrèves (A.), *125*.
Paul (saint), 9, 10, *120*, 165, 184-188, 190, 211, 214, 215.

Paulus, 136.
Peiper (R.), *249*.
Pelster (Fr.), *247*.
Pépin le Bref, 226, 228.
Perles, *23*.
Pézard (A.), *171*, *173*, *176*, *180*.
Phaëton, 340.
Picavet (Fr.), *5*.
Piccarda, 175.
Pie II, 239, v. aussi Aeneas Silvius Piccolomini.
Pierre (saint), 165, 210, 212, 218, 219, 221, 228, 236.
Pierre d'Ailly, 233, 236.
Pierre de Celle, 100, 101, 102, 105, 106.
Pierre Comestor, *104*, *114*.
Pierre Damien, *108*.
Pierre Lombard, *113*, 139, 146, 150, 151, 153, 159.
Pierre le Vénérable, 102.
Pines (S.), *26*, *28*, *32*, *44*, *45*, *57*, *87*, *89*, *90*, *92*.
Pirotta, *153*.
Platon, 99, 101, *102*, 104, 106, 165-181, 279, 281, 282, 283, 306, 347.
Plotin, 37, 38, *41*, 42, 43, *75*, 205.
Pohlenz (M.), *41*.
Poole (R. L.), *494*.
Porphyre, *7*, 13, 38, *75*.
Posch (A.), *214*, *215*, *224*, *225*, *236*.
Posidonius, *104*.
Post (Gaines), *135*.
Proclus, *38*, *39*.
Ptolémée, 169, 218.
Ptolémée de Lucques, 224.

Raoul de Diceto, 125.
Rahman (F.), *25*, *84*.
Reinald de Dassel, 227.
Renan (E.), *193*.
Richard de Saint-Victor, 119.
Robert, 228.
Robert Grosseteste, 97.
Robert de Melun, *120*.
Robert, roi de Naples, 181, 191.
Robin (L.), *176*.
Roger Bacon, 135.
Roger Marston, 135.
Roland de Crémone, *124*.
Roland-Gosselin (M. D.), 143, *145*, 146, *147*.
Roth (B.), *183*.
Rotta (P.), *214*.
Rupert de Deutz, 126.

Saadia, *23*.
Saliba (J.), *24*.
Sanchez de Arevalo (Rodrigo), 212, 217, 219.
Schedler (M.), *104*.
Schelling, *5*.
Schepps, *13*.
Schneider (W. A.), *111*.
Scholem (G.), *198*.
Scholz (R.), *222*, *227*.
Schramm (P. E.), *213*, *218*, *220*.
Schreiber (G.), *115*.
Schul (P. M.), *40*.
Shem Tob, *198*, 201, *202*.
Sicard (J.), *16*, 17, *18*.
Sigebert de Gembloux, 116.
Sigismond, empereur, 208, 209, 218, 231, 232, 233, 237, 238.
Silvain (R.), *242*.
Simplicius, *7*.
Smalley (B.), *114*.
Socrate, 36, 38, 136, 137, 165, 166, 167, 176.
Speusippe, 166.
Spörl (J.), *128*.
Stadelmann (R.), *222*, *225*.
Steinschneider (M.), *193*.
Suhrawardi, 94, 95.
Sylvestre, pape, 228.

Talbot (C. H.), *100*.
Talmud Berakoi, *198*, *200*.
Talmud Hagiga, *202*, *204*.
Tannery (P.), *69*.
Teicher (J.), *24*, *25*.
Thémistius, 36.
Thierry de Chartres, 101.
Thomas d'Aquin (saint), *105*, 111, *113*, *116*, 119, *120*, 121, 139-164, 209, 215, 224, 225.
Thomas Becket (saint), 129.
Thomas Gallus, abbé de Verceil, 183, 184.
Tondelli (L.), *174*.
Trajan, 122.
Traube (L.), *128*.
Tricot (J.), *48*, *203*.

Ullmann (W.), *133*.
Ulpien, 136.

Vajda (G.), *32*, *69*, *194*, *198*, *199*.
Vallin (R.), 242, 246.
Vancourt (R.), *84*.
Van Lee (M.), *115*.
Vanstenberghe (E.), *215*.

Varron, *180.*
Vattasso (M.), *247.*
Vénus, 170.
Vénus Uranie, 171.
Vicaire (M. H.), *101.*
Vignaux (P.), *183.*
Vincent de Beauvais, *167.*
Virgile, *110,* 165, 171, *173,* 175, *180.*
Vital du Four, *29.*
Voigt (G.), *239.*
Voilquin (J.), *40.*
Vulcain, 170.
Walter Map, 125.
Weil (S.), *35.*
Wiclef (John), 215.
Wilmart (A.), *247.*
Wittmann (M.), *143.*
Wöhrer (J.), *6, 15, 17, 18.*
Wolfson (H. A.), *201, 202, 203.*
Zabarelli, 232.
Zénon, 122.
Zeus, 179.
Ziegler (J.), *16.*

TABLE DES MANUSCRITS CITÉS

Alençon, *Bibl. mun.* **22,** 245.
Bale, *Univ. Bibl.* **O. II. 24,** 245.
Bamberg, *Staatsbibl.* **48,** *16.*
Bamberg, *Staatsbibl. Pair.* **47 Q. VI. 30,** 244.
Berlin, *Staatsbibl. Phillipps* **1684,** *8, 16.*
Berlin, *Staatsbibl. Philipps* **1714,** *16.*
Bruges, *Bibl. mun.* **133,** 245.
Cues, *Hospital bibl.* **168,** 224.
Londres, *Brit. Mus. Cott. Dom.* **A. XI.** 135.
Londres, *Brit. Mus. Harley* **3082,** *244,* 246.
Londres, *Brit. Mus. Or.* **7473,** *22, 24, 95.*
Londres, *Brit. Mus. Or.* **7728,** *95.*
Londres, *Brit. Mus. Or.* **16659,** *22, 24, 95.*
Munich, *Staatsbibl. (CLM)* **15824,** 246.
Munich, *Staatsbibl. (CLM)* **17741,** 246.
Munich, *Staatsbibl. (CLM)* **18478,** 246.
Oxford, *Bodl. Reggio* **51,** *194, 196, 197, 198, 204.*
Paris, *Arsenal* **1117 B,** 245.
Paris, *Mazarine* **656,** 245.
Paris, *Mazarine* **657, 245.**
Paris, *Nationale Hébreu* **699,** *194, 196, 197, 198, 199, 203, 204.*
Paris, *Nat. Hébreu* **806,** *194, 196, 198, 199.*
Paris, *Nat. Hébreu* **886,** *199.*
Paris, *Nat. Hébreu* **916,** *194, 195, 196, 200, 201, 203, 204, 205.*
Paris, *Nat. Hébreu* **918,** *194, 197, 201.*
Paris, *Nat. Hébreu* **947,** *194, 199.*
Paris, *Nat. Hébreu* **956,** *193, 201, 202, 205.*
Paris, *Nat. Lat.* **2178,** 246.
Paris, *Nat. Lat.* **2341,** *7, 12, 13.*
Paris, *Nat. Lat.* **2849,** *7, 12, 13.*
Paris, *Nat. Lat.* **3930,** *138.*
Paris, *Nat. Lat.* **5577,** *14.*
Paris, *Nat. Lat.* **7730,** *16.*
Paris, *Nat. Lat.* **12120,** 245.
Paris, *Nat. Lat.* **15453,** *199.*
Paris, *Nat. Lat.* **16341,** 246.
Paris, *Nat. Lat.* **16342,** 246.
Paris, *Nat. Lat.* **16371,** 245.
Paris, *Nat. Lat.* **18093,** 246.
Paris, *Nat. Lat.* **18094,** 244, 246.
Paris, *Nat. N. A. L.* **1576,** *137.*
Paris, *Sainte Geneviève,* **1394,** 245.
Saint Gall, *Stiftsbibl.* **831,** *16.*
Tours, *Bibl. mun.* **250,** *190.*
Troyes, *Bibl. mun.* **1841,** 242, 246.
Valenciennes, *Bibl. mun.* **197,** 246.
Rome-Vatican, *Vat. Lat.* **560,** 247.
Rome-Vatican, *Vat. Lat.* **561,** 247.
Rome-Vatican, *Vat. Lat.* **900,** *183.*
Rome-Vatican, *Vat. Lat.* **4254,** 247.
Rome-Vatican, *Vat. Reg. Lat.* **420,** 247.
Vienne, *Nat. Bibl.* **127,** *16.*

TABLE DES MATIÈRES

I. — ÉTUDES

Marius Victorinus et Alcuin, par Pierre HADOT 5-19

I. Le *De fide sanctae et individuae Trinitatis*, p. 5. — II. Victorinus dans le *De fide* d'Alcuin, p. 6. — III. Victorinus dans l'*Adversus Elipandum*, p. 14. — IV. La tradition manuscrite de Victorinus et les problèmes littéraires posés par l'*Adversus Arium*, p. 14. — V. Le visage de Victorinus chez Alcuin, p. 18.

La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakāt al-Baghdādī, par S. PINES 21-98

I. La conscience de soi chez Avicenne, d'après ses œuvres publiées et inédites, p. 21. — II. La conscience de soi chez Abu'l Barakāt, le *Kitāb al-mu'tabar*, p. 57. — Appendice. Traduction de textes d'Avicenne et d'Abu'l Barakāt, p. 95.

Platon à Cîteaux, par M. D. CHENU 99-106

Conscience de l'histoire et théologie au XII^e siècle, par M. D. CHENU 107-133

Préliminaires, p. 107. — I. D'Hugues de Saint-Victor à Anselme de Havelberg, p. 109. — II. Les dimensions du temps, p. 116. — III. Positions et tendances, p. 128.

Philosophantes and Philosophi in Roman and Canon Law, by Gaines POST 135-138

Le premier enseignement de saint Thomas sur l'unité de la forme substantielle, par P. DENIS 139-164

I. Les textes interprétés dans le sens d'une pluralité des formes substantielles, p. 139. — II. L'unité de la forme substantielle durant la première année d'enseignement de saint Thomas, p. 146. — III. L'unité de la forme substantielle dans les œuvres subséquentes de saint Thomas, p. 150. — IV. Examen des textes favorables à la pluralité des formes substantielles, p. 154. — V. Le problème du mixte, p. 160.

Regards de Dante sur Platon et ses mythes, par André PÉZARD . 165-184

Le prologue du commentaire dionysien de François de Meyronnes, O. F. M., par Jeanne BARBET 183-191

I. Note sur le commentaire et le prologue, p. 183. — II. Texte du prologue, p. 188.

Dieu et le monde selon Moïse Narboni, par Charles Touati.... 193-205

Sacrum imperium et imperium germanicum chez Nicolas de Cues, par Roger Bauer..... 207-240

Préliminaires, p. 207. — I. Sacrum imperium, p. 208. — A. L'unitarisme théologique, p. 211. — a 1. *Ecclesia corpus Christi*, p. 211. — a 2. Église militante et Église triomphante, p. 212. — B. L'unitarisme philosophique, p. 214. — a. La hiérarchie sacerdotale, p. 215. — b. L'enveloppe et l'enveloppant, p. 216. — C. L'unitarisme historique, p. 217. — II. L'Imperium germanicum, p. 219. — A. Le raisonnement juridique, Nicolas de Cues et la théorie de l'État, p. 220. — a. L'influence aristotélicienne. La conception laïque de l'État, p. 222. — α. La société nécessité de nature, p. 222. — β. Le droit naturel, p. 223. — b. Le Conciliarisme, p. 224. — B. Le raisonnement historique, p. 227. — a. Les arguments anticurialistes traditionnels et leurs effets nouveaux *(Donatio Constantini; Translatio imperii)*, p. 227. — b. La conscience nationale, p. 229. — III. La synthèse, p. 230. — A. La synthèse nécessaire, p. 230. — B. Le succès de la synthèse, p. 231. — a. Les fonctions universelles de l'empereur, p. 231. — b. Les réformes de l'empire de fait selon le schéma universaliste, p. 233. — α. L'Empire réformé comme s'il était la république catholique ; la Diète reflet du concile, p. 233. — β. La hiérarchie des princes temporels, p. 235. — γ. La tête une de l'empire, p. 236. — Conclusion, p. 238.

II. — TEXTES

The commentary of Gilbert, bishop of Poitiers, on Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*..... 241-357

Introduction, p. 241. — I. The Basel edition, p. 242. — II. Gilbert's authorship, date of writing, p. 244. — III. List of extant Mss., p. 244. — IV. Ratio editionis, p. 247. — Text, p. 250. — Prologus, p. 250. — Cap. I. Quod natura dicitur tribus modis et definitiones ejus, p. 258. — Cap. II. Quibus rebus conveniat nomen personae, p. 275. — Cap. III. Definitio personae, p. 280. — Cap. IV. Contra Nestorii errorem, p. 296. — Cap. V. Contra Eutychis errorem, p. 317. — Cap. VI. Contra opinionem qua quis potest putare naturam humanam non esse a Maria sumptam, p. 319. — Cap. VII. De conjunctione divinae et humanae naturae in Christo, p. 327. — Cap. VIII. In quo catholici cum Eutyche conveniant et differant, p. 337. — Cap. IX. Quid fides catholica teneat, p. 342. — Cap. X. In quo naturae humanae statu Christus factus est homo, p. 349.

Index des noms de personnes..... 359

Index des manuscrits..... 364

LE CENTRE DE DOCUMENTATION DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

Le Centre de Documentation du Centre national de la Recherche Scientifique publie mensuellement un *bulletin analytique* dans lequel sont signalés par de courts extraits classés par matières tous les travaux scientifiques, techniques et philosophiques publiés dans le monde entier.

Cette revue bibliographique mensuelle, l'une des plus importantes du monde puisqu'elle signale, chaque année, environ 100.000 articles et mémoires, est scindée en trois parties :

— la première, consacrée aux sciences physico-chimiques et aux techniques connexes ;

— la seconde, aux sciences biologiques, à l'agriculture et aux industries alimentaires ;

— la troisième, à la philosophie. (Cette dernière partie paraît trimestriellement).

Des *tirages à part* sont mis, en outre, à la disposition des spécialistes.

Le *Centre de Documentation du C. N. R. S.* fournit également la reproduction photographiques sur microfilm ou sur papier des articles signalés dans le *Bulletin Analytique* ou des articles dont la référence bibliographique précise lui est fournie.

Depuis le 1er juillet 1954, le *Centre de Documentation du C. N. R. S.* livre également chaque mois, sur microfilm, une *revue des sommaires des principaux périodiques scientifiques et techniques.*

Une liste des 250 revues photographiées est communiquée sur demande.

Cette revue s'adresse particulièrement aux chercheurs, ingénieurs, techniciens, aux établissements désirant une information extrêmement rapide.

BULLETIN ANALYTIQUE

Abonnement annuel (y compris table générale des auteurs)

	France	Étranger
1re PARTIE. — Mathématiques, Physique, Chimie, Sciences de l'Ingénieur	6.000	7.000
2e PARTIE. — Biologie, Physiologie, Zoologie, Agriculture	6.000	7.000
3e PARTIE. — Philosophie	2.500	3.000

TIRAGES A PART

PREMIÈRE PARTIE

SECTION I. — Mathématiques pures et appliquées. Mécanique. Physique mathématique	1.050	1.300
SECTION II. — Astronomie et Astrophysique. Physique du globe	1.350	1.600
SECTION III. — Généralités sur la Physique. Acoustique. Thermodynamique. Chaleur. Optique. Électricité et Magnétisme	1.800	2.000
SECTION IV. — Physique corpusculaire. Structure de la matière	900	1.150
SECTION V. — Chimie générale et Chimie physique	900	1.150
SECTION VI. — Chimie minérale. Chimie organique. Chimie appliquée. Métallurgie	3.300	3.675
SECTION VII. — Sciences de l'Ingénieur	2.250	2.500
SECTION VIII. — Minéralogie. Pétrographie. Géologie. Paléontologie	1.050	1.300

DEUXIÈME PARTIE

SECTION IX. — Biochimie. Biophysique. Sciences pharmacologiques. Toxicologie	1.800	2.000
SECTION X. — Microbiologie. Virus et Bactériophages. Immunologie	1.200	1.325
SECTION XI. — Biologie animale. Génétique. Biologie végétale	3.300	3.675
SECTION XII. — Agriculture. Aliments et Industries alimentaires.	1.050	1.300

TROISIÈME PARTIE

Sociologie	1.000	1.200

N.-B. — Les abonnés aux *tirages à part* de la première ou deuxième partie du Bulletin Analytique peuvent recevoir la *Table générale des auteurs* aux conditions suivantes :

	France	Étranger
Première partie	600	700
Deuxième partie	600	700

REVUE DES SOMMAIRES DES PRINCIPAUX PÉRIODIQUES SCIENTIFIQUES ET TECHNIQUES

	France	Etranger
Abonnement annuel	6.000	7.000

S'adresser au Secrétariat du CENTRE DE DOCUMENTATION du C.N.R.S.
16, rue Pierre-Curie, PARIS-Ve — CCP. Paris 9131-62.

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES

DÉPOT LÉGAL : 4e TRIMESTRE 1955

GTU Library
3 2400 00253 8175

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

DATE DUE

MAR 12 1994

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

v.21
1954

45109

THREE DAY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709